Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - aprile - giugno 1970 - anno V - numero 2

pubblicazione trimestrale *spedizione abbonamento postale gruppo IV*

RENOVATIO
rivista
di
teologia e cultura

XV FASCICOLO

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Direttore responsabile
Gianni Baget Bozzo

Segretario di redazione
Alberto Gagliardi

UFFICI

Via XII Ottobre, 14
16121 Genova
Telefono 52588

CON APPROVAZIONE
ECCLESIASTICA

Aut. del Trib. di Genova
27-10-1966 - N. 27/66

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Pubblicità inferiore al 70%

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Genova - aprile - giugno 1970 - anno V - numero 2

SCHEDARIO TEOLOGICO RENOVATIO

E' aperta in Genova, presso la nostra redazione (via XII Ottobre, 14), una sala di lettura di riviste teologiche italiane e straniere. Gli articoli delle riviste vengono schedati per argomento. Riviste e schedario sono a disposizionel del pubblico tutti i giorni dalle ore 9,30 alle 12,30; il martedì e il giovedì anche dalle 15,30 alle 18. La consultazione dello schedario può anche avvenire in un orario diverso a mezzo appuntamento, telefonando al mattino al 52.588.

* DIVORZIO CRISTIANO?

167 *Sette domande al cardinale Confalonieri.*

ARTICOLI:

179 **Michael Schmaus** - Il sacerdozio: sua natura, suo còmpito.

NOTE:

— Ecclesiologia

205 *Luigi M. Carli* - Primato e collegialità.

— Antropologia

223 *Martin Brennan* - L'origine dell'uomo nelle scienze biologiche e nella teologia.

— Segni dei tempi

244 *Edoardo Benvenuto* - Secolarizzazione e alienazione.

— Dogmatica

261 *Bernardo Monsegù* - Dogma e teologia.

LIBRI:

279 **Recensiti:** « La nuova essenza del cristianesimo » di W. Hamilton / « Théologie de l'histoire » di H. I. Marrou / « Il vicolo cieco della sinistra » di T. Molnar, J. M. Domenach, A. Del Noce / « Constantinople IV » di D. Stiernon / « Introduction historique au Nouveau Testament » di R. M. Grant / « Où va l'Eglise d'aujourd'hui » di J. Leclercq / « Sviluppo economico e rivoluzione » di autori vari / « Approches d'une théologie de la science » di D. Dubarle / « Histoire de l'utopie » di J. Servier / « Le dimensioni del nostro tempo » di S. Quinzio / « L'homme, la souffrance et Dieu » di H. Küng / « Prêtres des temps nouveaux » di R. J. Bunnik / « Saint Bonaventure, un maître de sagesse » di J. G. Bougerol / « L'heure du cénacle dans la vie et les oeuvres de Pierre-Julien Eymard » di L. Saint Pierre / « Le forme viventi » di A. Portmann / « La nozione di legge naturale » di J. de Finance / « Buddisti e cattolici nel Vietnam » di P. Gheddo.

308 **Ricevuti.**

POSTILLE:

311 Il padre Vagaggini e l'« Ordo Missae » *(Gianni Baget Bozzo)* - Cattolici e anglicani *(Gianni Baget Bozzo)* - Nuove posizioni teologiche sul sacerdozio *(Gianni Baget Bozzo)* - Ancora sull'abbé de Nantes *(Gianni Baget Bozzo).*

320 —

Divorzio cristiano?

Si è udita qualche voce che parla di un « secondo » matrimonio cristiano. Che sarebbe mai un secondo matrimonio cristiano? Niente altro che la dissoluzione del primo. Affermare un secondo matrimonio cristiano è affermare la legittimità del divorzio, cioè lo scioglimento non solo del matrimonio basato sul semplice diritto di natura, ma anche di quello che è sacramento.

Ma il matrimonio cristiano non è dissolubile per sé: lo scioglimento dei matrimoni rati non consumati e quello operato dal privilegio paolino non costituiscono, come è noto, eccezione a questo principio. Non c'è posto per un « divorzio cristiano ».

Naturalmente i fautori del divorzio cristiano si appellano, almeno per il caso di adulterio, al testo di Matteo XIX, 9. Ma a torto, perché esiste l'interpretazione autentica di questo testo, la quale esclude il divorzio. Infatti il concilio di Trento ha sancito: « Se qualcuno dicesse che la Chiesa erra quando ha insegnato e insegna, secondo la evangelica ed apostolica dottrina, che il vincolo non può essere sciolto a causa dell'adulterio di uno dei due coniugi... sia anatema ». Il punto della discussione trova la sua ragione nella celebre clausola di Matteo « excepta fornicationis causa ». Secondo il significato letterale questo testo può non essere interpretato in senso divorzista e pertanto deve, dal punto di vista teologico, essere interpretato nel senso non divorzista: esiste una interpretazione autentica data, sia pure in maniera indiretta, sotto forma di « anatema » dal concilio di Trento.

Dunque non si dà né secondo matrimonio cristiano, né divorzio. Non che non siano mancate nei secoli talune rare voci discordi o dubitanti; ma quello che interessa è la prassi comune della Chiesa, che attesta una comune convinzione ed una comune dottrina.

Quello che impressiona è il fatto che dei cattolici

possano gettare il piccone demolitore su verità saldamente e universalmente acquisite. Tale fatto rivela qualcosa di grave. Anzitutto va in crisi in talune intelligenze la concezione della verità assoluta. La verità non va in crisi più di quanto non ci vada l'essere: sono troppo intimamente legati. La verità relativa, verso la quale vanno dubbie compiacenze, ha il suo incentivo nello spasmo divorzista che stiamo vivendo, quasi che, tra tante realtà umane ormai in decomposizione, non possa sopravvivere neppure un matrimonio per sempre sigillato da Dio. Probabilmente il grande principio al quale ci si deve attenere è il seguente, secondo taluni: dobbiamo enunciare verità deformandole sino a che non compiacciano il mondo moderno. Quasi che questo non sia meno morituro del mondo antico.

In secondo luogo va in crisi tutta la logica della teologia. Infatti la teologia ha i suoi metodi di prova, che non possono sostituirsi ad arbitrio. Magistero e quanto è riflesso dal magistero, anche solo ordinario, sui padri, sui dottori e sui teologi pare sia svanito dalle non ammirevoli considerazioni qua e là affioranti.

In terzo luogo va in crisi la dignità dell'uomo, al quale si vorrebbe manifestare idulgenza, prima negando a torto un diritto naturale che postula « fin dall'inizio » (Matteo XIX, 8) l'indissolubilità del matrimonio, poi ritenendo l'uomo incapace di mantenere un impegno.

Il divorzio infatti vorrebbe dissuadere tutti e per sempre dal credere che tra gli uomini possa esistere un impegno durevole. Il che è indegno e triste.

Ma non si deforma la verità per compiacere chi intende togliere agli uomini la nobiltà di fare ancora fede alla propria parola.

SETTE DOMANDE AL CARDINALE CONFALONIERI

presidente
della
commissione per l'America Latina

CARLO CONFALONIERI è nato a Seveso (Milano) il 25 luglio 1893. Ordinato sacerdote nel 1916, è stato segretario di Pio XI. E' stato arcivescovo de L'Aquila. Creato cardinale nel 1958 nella prima promozione di Giovanni XXIII, è ora prefetto della congregazione per i vescovi e presidente della pontificia commissione per l'America Latina.

I problemi che la Chiesa incontra in America Latina sono di rilevanza mondiale. Mediante l'America Latina, la Chiesa si trova impegnata come protagonista nei problemi spirituali, morali e civili dei popoli sottosviluppati, in una forma diretta. Non esiste qui relazione tra la presenza cattolica ed il recente impianto coloniale: l'America Latina esiste così com'è da secoli, e in essa come in nessun altro paese del terzo mondo, salvo le Filippine ed il Vietnam, la Chiesa è elemento costitutivo ed originario della sua civiltà e cultura.

L'America Latina vede dunque la Chiesa presente in una forma che ricorda quella della cristianità europea, quindi più direttamente impegnata nei problemi sociali e civili: proprio questo rapporto antico sollecita una qualità di testimonianza e di rinnovamento che impegna tutta la cattolicità.

Su alcuni dei problemi della Chiesa in America Latina abbiamo poste alcune domande al cardinale Confalonieri, presidente della commissione per l'America Latina (Cal), che ci ha voluto benignamente rispondere.

1. RENOVATIO — *Esistono problemi della Chiesa oggi che possono considerarsi peculiari all'America Latina? e a tutta l'America Latina?*

CONFALONIERI — La Chiesa in America Latina, oggi, è soprattutto impegnata — sotto la responsabilità delle conferenze episcopali nazionali e dei singoli vescovi, con l'aiuto del consiglio episcopale latinoamericano (Celam) mediante l'attività ordinaria del segretariato generale e dei dipartimenti e degli altri competenti organismi — nel processo di esame e di approfondimento delle conclusioni formulate dalla seconda conferenza generale dell'episcopato latinoamericano in Medellìn.

Essa, come è noto, fu aperta a Bogotà il 24 agosto 1968 nel corso della grandiosa assise eucaristica internazionale con un programmatico discorso del papa e proseguì, poi, i suoi lavori dal 26 di detto mese al 6 settembre.

I problemi peculiari all'America Latina, e a tutta l'America Latina, sono quelli ampiamente esposti nella menzionata indimenticabile assemblea, alla quale parteciparono oltre la quinta parte dell'episcopato del continente e un gran numero di periti ed esper-

ti; al loro lavoro assiduo e intenso, sereno e aderente alla realtà latinoamericana, si deve quel documento di concreta azione pastorale nei tre settori della attività della Chiesa: promozione umana, evangelizzazione ed incremento della fede, Chiesa visibile e sue strutture.

Nessun campo di apostolato è stato trascurato: giustizia e pace, famiglia e demografia, educazione e gioventù, pastorale popolare e d'elites, catechesi e liturgia; sacerdoti e movimenti di laici, religiosi e formazione del clero, povertà della Chiesa e pastorale d'insieme, mezzi di comunicazione sociale.

A ciascuno di essi, dopo appropriata diagnosi della realtà in America Latina e una solida motivazione dottrinale, sono state dedicate conclusioni con suggerimenti, proposte, iniziative, raccomandazioni che, per la loro applicazione e ancor più per la loro maturazione nella coscienza personale, impegnano tutta quella comunità ecclesiale: dai vescovi ai sacerdoti ai religiosi e religiose, ai militanti di associazioni e movimenti cattolici e ai singoli fedeli.

A distanza ormai di oltre un anno si può guardare alla Chiesa in America Latina come in piena marcia: con l'incoraggiamento della Santa Sede e la fraterna solidarietà di episcopati di altri Paesi sia di Europa che del Nord America

2. RENOVATIO — *Il problema più noto, tra quelli della Chiesa in America Latina, è la carenza del clero: si è ricorsi alla supplenza del clero europeo, ma ciò ha suscitato nuovi interrogativi, in quanto rischia di esportare in America Latina problemi e difficoltà specificatamente europei. Cosa può dirci su questo argomento?*

CONFALONIERI — Quello della scarsezza di clero in America Latina è, sì, un problema noto, che è stato così enunciato dalla conferenza di Medellìn: « Como causa global de la insuficiencia pastoral en América Latina mucho se trae a cuenta la escasez numérica de los presbíteros, más aún cuando se le pondera en relación con el crecimiento demográfico.

Esto es verdad a pesar de la generosa integración de presbíteros de iglesias hermanas y a pesar de que no pocas familias religiosas procuran establecer fundaciones en zonas no suficientemente provistas de clero diocesano » (*Sacerdotes,* 11, 3).

Esso è pertanto un problema che rimane ancora in piedi, nonostante l'aiuto che si offre dall'estero.

E' tuttavia un problema non limitato soltanto a quella Chiesa, ma un po' generale a causa di tanti fattori, la cui soluzione non può trovarsi in rimedi miracolistici, ma in quell'opera incessante di educazione e di cristianizzazione dell'ambiente familiare

soprattutto, come pure nella incessante preghiera al Padrone della messe perché mandi operai alla sua vigna.

E' un problema che, se mette a dura prova la nostra fede, è per scuoterla nella linea indicataci dal Signore: « Rogate! ». E, con la preghiera, è ovvia l'azione.

E' interessante e consolante rilevare l'impegno globale che viene suggerito dalla conferenza di Medellin per la pastorale vocazionale: « La pastoral vocacional es la acción de la comunidad eclesial bajo la jerarquía para llevar a los hombres a hacer su opción en la Iglesia. Por lo mismo, toda la comunidad cristiana, unificada y guiada por el obispo, es responsable solidariamente del desarrollo vocacional, tanto en su aspecto fundamental cristiano, la vocación en general, como en sus aspectos específicos: vocaciones sacerdotal, religiosa, laical.

El sacerdote por su misma misión debe ser el mediador más directo en las llamadas de Dios: tanto por el ideal que se debe encarnar ante la juventud, como, porque siendo fiel a su vocación, será más sensible a los llamamientos de Dios en los otros » (*Formación del clero*, 13, 23-24).

A questo impegno e lavoro, in loco, non è disgiunto, anzi va intimamente unito l'interesse e la cura per la ricerca dell'apporto estero e per la integrazione del medesimo nella pastorale latinoamericana.

Un fenomeno passeggero, come tutti quelli che si determinano per ispirazione di gruppi di diversa opinione o pressione — oh, fossero sempre mossi dall'amore a Dio e alla Chiesa — arrivò a contestare in articoli, interviste e pubblicazioni il beneficio dell'apporto sacerdotale e religioso dell'estero alla Chiesa in America Latina.

Intorno a detta contestazione, come suole avvenire in simili casi per l'aspetto sensazionale che hanno, si fece del chiasso: i giornali, d'altra sponda, vi diedero grandi spazi e più ampia diffusione, fino a creare un clima di timore, quasi si sbagliasse strada, in quelli che generosamente patrocinano e zelantemente promuovono movimenti ed organismi pro America Latina, e di relativa incertezza nel personale apostolico che dall'estero già si trova a svolgere la propria attività in quel continente.

Fu così che si pensò dedicare all'importante problema una apposita sessione di studio del consiglio generale della pontificia commissione per l'America Latina (Cogecal), composto dai membri della Cal, della presidenza del Celam e dai presidenti dei dipartimenti, e dai rappresentanti degli organismi episcopali nazionali di aiuto alla Chiesa in America Latina.

Essa fu tenuta a Roma dal 18 al 21 giugno 1969 e, dopo pubbliche e chiare prese di posizione della quasi totalità dell'episcopato latinoamericano, venne a conclusioni diverse e anzi opposte a quelle che venivano avanzate da stampa interessata.

« La ayuda exterior — si legge nel documento finale della ricordata quinta sessione di studio del Cogecal — es fundamentalmente válida y exigida: a) por la naturaleza misma de la Iglesia, esencialmente misionera; b) por la comunión universal de la Iglesia en el único Cristo; c) por la exigencia de la colegialidad episcopal y d) por ser signo de la vitalidad interna y caritativa de la Iglesia ».

Non si mancò intanto di dare alcune linee pastorali generali, concernenti in particolare « una mejor selección ... una preparación realista ... una integración plena ... », « a fin de que la ayuda del exterior, superando las deficiencias que pudiera haber habido en el pasado, produzca todos los frutos a que està orientado y sea, por lo mismo, verdaderamente válida ».

Quello dell'aiuto di sacerdoti e religiosi e anche di laici che dall'estero vanno in America Latina è un problema sempre attuale nella pastorale dei vescovi di America Latina; esso è stato trattato anche nel recentissimo incontro interamericano, tenutosi a Miami dal 3 al 5 febbraio 1970 tra rappresentanti del Celam e dell'episcopato latinoamericano e quelli delle conferenze episcopali nazionali di Stati Uniti e del Canada.

Anche in detta sede è stata manifestata l'urgenza di « envío de personal calificado de los EE. UU. y Canadà, para ayudar a descubrir los valores propios de la Iglesia latinoamericana y hacer que ella madure y crezca en su responsabilidad original » e, in modo speciale, « la necesidad de seleccionar, preparar y enviar laicos verdaderamente comprometidos con la realidad global latinoamericana », non senza insistere su « las tres etapas de formación del personal apostólico de EE. UU. y Canadá que va a América Latina: la primera en el país de origen, la segunda en alguno de los países claves de América Latina, la tercera en el país receptor ».

3. RENOVATIO — *Il diaconato, conferito a coniugati, può risolvere in maniera apprezzabile il problema della carenza di clero in America Latina? e quale aiuto può dare l'espansione dei poteri e delle facoltà del laicato?*

CONFALONIERI — Rilevo anzitutto che, in quanto al diaconato permanente a sposati o no, si è ancora in fase di formazione, se non addirittura di studio: a quanto mi risulta, sono infatti pochi gli esperimenti in atto.

La conferenza di Medellín ha auspicato « que se ponga en vigencia cuanto antes el diaconado permanente » (*Pastoral popular*, 6, 14) e ha fatto intravedere, per quanti ne saranno rivestiti,

alcune specifiche funzioni, quali « la formación de comunidades eclesiales en las parroquias, especialmente rurales o de marginados urbanos » (ib.), la cura di una parrocchia « cuando no puede ser normalmente atendida o contar con un párroco residente » (*Pastoral de conjunto,* 15, 15), l'esercizio del « ministerio de la Palabra » (*Catequesis,* 8, 14).

Certamente la presenza di diaconi nella Chiesa in America Latina, soprattutto nelle zone meno assistite religiosamente per le difficoltà che derivano dalle grandi distanze, può essere di molto vantaggio ad alleggerire anche il peso che sostengono moltissimi parroci già solo per visitare qualche volta nell'anno piccoli nuclei umani, agglomerati o sparsi.

Anche i laici hanno il loro posto nella pastorale e sono considerati come « elemento capital para la existencia de comunidades cristianas de base » (*Pastoral de conjunto,* 15, 11) negli stessi centri urbani. Questa strada, che già si percorre in qualche diocesi con felici risultati, potrà permettere di raggiungere la maggior parte dei fedeli e portar loro il messaggio cristiano di salvezza, mediante la catechesi nelle famiglie, la lettura e la meditazione del Vangelo nelle case private.

4. RENOVATIO — *L'America Latina è oggetto anche di missioni protestanti: che rilievo e quale significato assume questo fatto nel quadro delle attuali relazioni ecumeniche?*

CONFALONIERI — Si sa che il Celam ha un apposito dipartimento di ecumenismo, della cui commissione episcopale è presidente Antonio Quarracino, vescovo di Avellaneda (Argentina), il quale è anche membro del segretariato per l'unione dei cristiani.

Ora, questa struttura tanto accurata non può non essere che della massima efficacia per l'attuazione delle direttive emanate in materia dalla competente autorità e di quelle contenute nelle conclusioni di Medellín, e per l'adeguata impostazione di eventuale nuova azione da intraprendere in quella luce.

In questa linea si muove l'attività ecumenica nei Paesi d'America Latina, come è dato rilevare anche dalla recente riunione (19-24 gennaio 1970) tenuta dal menzionato dipartimento, nella quale fu preso in esame fra l'altro il problema qui posto, riconoscendosi nella presenza di sétte e nel loro proselitismo una speciale difficoltà per l'attività ecumenica della Chiesa cattolica e delle stesse Chiese protestanti, tradizionali o storiche (o classiche).

Intanto, proprio con riferimento a detta riunione è stato autorevolmente rilevato « que hay un cambio de mentalidad en las distintas confesiones, las cuales tienen un juicio más justo de

las unas con respecto a las otras ... hay un mayor acercamiento y comprensión », con palesi conseguenze di « una mayor colaboración en el campo práctico »: quali la partecipazione della Chiesa in consigli locali di Chiese, l'apostolato biblico e quello sociale.

5. RENOVATIO — *Esiste un ruolo civile e sociale della Chiesa nella America Latina che è diverso da quello presente in Europa: questo conferisce una responsabilità sociale particolare alla Chiesa. In quali modi la Chiesa può compiere questa sua responsabilità?*

CONFALONIERI — La Chiesa, già solo nella sua specifica attività di portatrice del messaggio evangelico svolge sempre e dappertutto un ruolo civile e sociale, di educazione cioè e di elevazione, e sempre a favore delle classi meno abbienti e più bisognose.

Quanto al valore più stretto che si vuole e suole dare oggi a detto campo di azione e alla conseguente particolare responsabilità della Chiesa in America Latina, occorrerebbe conoscere per bene le « proyecciones de pastoral social » e le « conclusiones pastorales » formulate in Medellín nel trattare della giustizia e della pace, per darsi conto della linea di condotta che ha determinato a se stessa la gerarchia di quel continente.

E' detto esplicitamente: « Nuestra misíon pastoral es esencialmente un servicio de inspiración y de educación de las conciencias de los creyentes, para ayudarles a percebir las responsabilidades de su fe, en su vida personal y en su vida social » e in tale contesto, la conferenza « señala las exigencias más importantes ».

Vengono così enumerati i principali fattori della vita della società in tutte le sue strutture intermedie, quali la famiglia, l'organizzazione professionale, le imprese e l'economia, l'organizzazione dei lavoratori, l'unità nell'azione, la trasformazione del campo, l'industrializzazione, per rivendicare il rispetto degli inalienabili diritti di libertà e vita delle persone e delle infrastrutture nell'intento sempre dichiarato di « elevar los niveles de vida de nuestros pueblos y proporcionarles mejores condiciones para el desarollo integral »; in funzione di questa missione si giudica lo stesso sistema politico.

Nel rilevare poi « que es indispensable la formación de la conciencia social y la percepción realista de los problemas de la comunidad y de las estructuras sociales » si enunzia un impegno programmatico: « Esta tarea de concientización y de educación debera integrarse en los planes de pastoral de conjunto en sus diversos niveles » (*Justicia*, 1, 17, 6).

E responsabilità « bien concretas » l'episcopato latinoamerica-

no ha assunto « frente a las tensiones que conspiran contra la paz » in una doverosa opera di « educar las conciencias, inspirar estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre ... también denunciar todo aquello que, al ir contra la justicia, destruye la paz » (*Paz*, 2, 20).

Nel settore della concreta realizzazione, chi potrebbe enumerare le opere ed iniziative che, sotto quella ispirazione ed educazione, e per diretto interessamento di persone responsabili della comunità ecclesiale, si stanno creando e promuovendo in tutti i Paesi di America Latina?: è una vera costellazione che illumina il volto della Chiesa in quel continente e l'accredita alla pubblica universale riconoscenza.

6. RENOVATIO — *Nel contesto sociale dell'America Latina si è parlato di un diritto all'insurrezione. Il papa ha invece scoraggiato ogni ricorso alla violenza in nome della giustizia. Quali echi e quali conseguenze ha avuto tra i cattolici latinoamericani la parola del papa?*

CONFALONIERI — Una risposta alla parola del papa su questo delicato problema, che ripeteva d'altra parte il costante insegnamento della Chiesa, fu data dalla stessa conferenza di Medellín.

Nel trattare il problema della pace, la conferenza affrontò anche quello della violenza per essere « uno de los problemas más graves que se plantean en América Latina » e riaffermò la propria fede « en la fecundidad de la paz » in termini così chiari e imperiosi e con una visione così luminosa della realtà da non ammettere alterazioni o false ed equivoche interpretazioni.

Sono pagine che fanno onore a quei pastori i quali, ben coscienti d'altra parte « que la justicia es una condición ineludible para la paz », hanno solennemente rivolto un appello « a todos los miembros del pueblo cristiano para que asuman su grave responsabilidad en la promoción de la paz en América Latina » (*Paz* 2, 15-16).

Intanto, il programma presentato dalla conferenza e la successiva attività in adesione al medesimo hanno favorito in America Latina un clima di pacifica convivenza e un desiderio di contribuire, ciascuno per la parte a lui spettante, al processo di sviluppo in atto in tutti i Paesi del continente.

Episodi sporadici o incomprensioni malcelate, cui non infrequentemente certa stampa attribuisce eccessiva propaganda, non possono offuscare la linea dell'azione intrapresa né impedire il trionfo della giustizia nel segno dell'amore cristiano.

7. RENOVATIO — *Quali sono le specifiche responsabilità della pontificia commissione per l'America Latina? e quale è la sua fisionomia canonica? quale è la sua relazione al principio della collegialità sancito dal secondo concilio Vaticano?*

CONFALONIERI — La pontificia commissione per l'America Latina (Cal), istituita da Pio XII il 19 aprile 1958 con l'ufficio di studiare in maniera unitaria i problemi fondamentali della vita cattolica favorendo stretta cooperazione fra i sacri dicasteri della curia romana interessati alla loro soluzione, ha ora la preminente finalità di seguire l'attività del Celam — cui tocca fra l'altro di « estudiar los problemas de interés común para la Iglesia en América Latina, con miras a promover unidad de criterios en las soluciones y en la acción coordinada » (art. 3 degli statuti) — e degli organismi episcopali nazionali, costituiti dalla gerarchia di altri Paesi in spirito di solidarietà verso la Chiesa in America Latina.

Con riferimento alla Cal, non si può pertanto parlare di responsabilità specifica, la quale resta interamente a carico dei menzionati organismi.

Canonicamente, la Cal è un ufficio della Santa Sede, inserito, in considerazione della specifica sua natura, nella sacra congregazione per i vescovi — il cui prefetto ne è il presidente —, per coordinare i rapporti ordinari tra la medesima Santa Sede e il Celam.

Il principio di collegialità inteso come affetto o comunione collegiale tra gli episcopati, più che nella Cal, si può in certo qual modo scorgere nel suo consiglio generale: per il fatto che della sua compagine fanno parte rappresentanti dell'episcopato latinoamericano, delle commissioni episcopali nazionali di Europa e Nord America pro America Latina e i membri della Cal, che tutti insieme si propongono di studiare a fondo — nelle loro sessioni ordinarie — speciali argomenti, con la finalità di delineare un programma di azione a favore della Chiesa in America Latina.

Chiudo questa intervista che *Renovatio* mi ha chiesto sottolineando, se ancor ve ne fosse bisogno dopo quanto ho detto, lo spirito di zelo e di abnegazione da cui è animata tutta la Chiesa in America Latina e, in particolare, la volontaria rinunzia da parte di tanti ordinari di quelle nazioni ad agi e perfino a storiche residenze di cui usufruivano: per dare ulteriore testimonianza della loro opera di evangelizzazione e di solidarietà con i più poveri dei loro fedeli, in esecuzione altresì dei propositi manifestati nel documento di Medellín.

ARTICOLI

Il sacerdozio: sua natura, suo compito

MICHAEL SCHMAUS

L'attenzione attuale sulla fede cristiana, la rivelazione e la Chiesa si concentra, in modo particolarmente significante ed impegnativo, nella disputa sulla natura, il senso e la funzione del sacerdozio cattolico. Ci si domanda se il sacerdozio, come è stato finora, ha un avvenire, o se hanno ragione coloro i quali profetizzano che nel prossimo futuro non esisterà più il sacerdozio e che, del resto, la Chiesa non ne avrà più bisogno nella sua azione. Si tratta dell'esistenza del prete in quanto tale. Alla discussione propriamente teologica s'accompagna l'opinione più generale che l'attività sacerdotale venga frustrata dalla società tecnico-industriale. Persino i maggiori sforzi del sacerdote sembrano esser condannati all'inanità. Il prete vive, nella moderna società produttiva, come uno straniero, senza il prestigio che, oggi più di prima, soltanto il successo procura. Oggi che la vita e lo spazio d'un uomo sono misurati dalla sua integrazione sociale.

Si comprende, dunque, l'inquietudine e l'incertezza che si è impadronita di alcuni preti, anche volenterosi, i quali si chiedono con ansia se valga la pena di ricevere l'ordine sacro e di permanere nello stato sacerdotale: è stata persino espressa l'opinione che anche il laico teologicamente istruito possa adempiere le funzioni finora svolte dai sacerdoti. Se volessimo esaminare a fondo le cause delle irrequietezze e dei turbamenti di questo tipo, potremmo trovarne molte. Si è già accennato al dibattito intraecclesiale e alle conseguenze della società tecnologica. La radice di tutto ciò dovrebbe dunque essere cercata nello sviluppo scientifico del nostro tempo. Ciò riguarda il piano delle filosofie e delle visioni del mondo. Mentre in epoche precedenti i conflitti d'idee si svolgevano tra la filosofia e la teologia, o tra la scienza naturale e la teologia, oggi questi hanno luogo tra il recente sviluppo sociologico e la teologia. Tanto la sociologia quanto la teologia sono scienze limite. Entrambe cercano d'integrare le altre conoscenze nel loro universo; per questo la sociologia rivolge la sua attenzione anche

alla teologia, intesa come fenomeno umano tra gli altri, e cerca di inserirla nella propria visione antropologica. Per contro, la teologia tende ad integrare nella propria totalità le altre conoscenze. Essa considera, in particolare, la sociologia come un fenomeno specifico dell'autoriflessione umana. Questa situazione conflittuale fra sociologia e teologia ha come conseguenza che rivelazione, Chiesa e teologia non sono spiegate dalla sociologia come processi soprannaturali, bensì come fasi di sviluppo umano.

Anche quando il cristianesimo non è rigettato nel vortice del relativismo storico, sussiste il pericolo che il metodo di giudizio meramente sociologico frantumi la dottrina della Chiesa ed elimini singoli aspetti della fede cattolica, quali fasi superate dello sviluppo storico. Ci si rammenti soltanto delle tesi sul sacerdozio che sono state recentemente addotte da Josef Blank. Nel suo saggio *Il sacerdozio della Bibbia* (fogli d'informazione dell'Istituto per l'aiuto ai sacerdoti europei, 1957) egli spiega che il Nuovo Testamento non conosce il prete e che la sacralizzazione del leader della comunità cristiana è stata determinata da processi storici e sociologici.

Oggi ci troveremmo in una situazione sociale del tutto nuova. Sarebbe, pertanto, inevitabile una reinterpretazione, una nuova interpretazione del sacerdozio. Questa si dovrebbe muovere sulla linea di secolarizzazione e desacralizzazione oggi in via di sviluppo. Il prete sarebbe equiparato al laico. Egli non dovrebbe svolgere altre funzioni che non possano essere prestate da qualsiasi membro del popolo di Dio. Non vi sarebbe perciò bisogno di alcun carattere sacramentale ulteriore a quello battesimale, ma solo di un'autorizzazione.

Dobbiamo affrontare con chiarezza questa situazione. E' incontestabile che, posizioni simili a quelle patrocinate da Josef Blank e da altri, ad un esame superficiale sembrano essere giustificate dal Nuovo Testamento. Secondo i testi neotestamentari Gesù Cristo ha abolito ogni precedente sacerdozio, sia biblico che pagano, avendolo egli compiuto e con ciò superato. Còmpito del sacerdote è sempre la mediazione di beni celesti agli uomini e la riconciliazione degli uomini con Dio. Prima di Cristo ciò fu tentato innumerevoli volte, ma non è mai riuscito in maniera soddisfacente. Cristo ha eseguito un còmpito che egli solo poteva eseguire. La riflessione sul sacerdozio di Cristo è, in verità, introdotta molto tardi nel Nuovo Testamento, cioè nella *Lettera agli Ebrei* (composta fra il 70 e il 90). Bisogna, tuttavia, dire che elementi sacerdotali attraversano praticamente tutta la letteratura neotestamentaria: si possono trovare ovunque si parli dell'opera di Gesù Cristo come dell'annuncio

del regno di Dio, o della sua morte come di un sacrificio. Proprio nei primi scritti paolini troviamo la testimonianza di elementi sacerdotali. Ma se il sacerdozio precedente è stato compiuto da Gesù Cristo, si comprende perché le Scritture neotestamentarie non testimonino e non esigano alcun ulteriore sacerdozio. E' significativo il fatto che i sacerdoti dell'antica legge, che avevano deciso di aderire al nuovo popolo di Dio, non venivano più chiamati « sacerdoti », ma « discepoli » (*Atti*, VI, 7).

Ha notevole importanza il fatto che il nuovo popolo di Dio, creato da Cristo e a lui improntato attraverso la fede, sia connotato dalla parola « sacerdotale ». Di ciò fanno testimonianza tanto la *1.a Lettera di Pietro* quanto *l'Apocalisse* di Giovanni. Di questo popolo di sacerdoti è anche detto quel che deve fare per realizzare il suo carattere sacerdotale (*1.a Pietro* II, 3-9). Esso deve offrire sacrifici non solo esteriori, ma spirituali ed efficaci, e predicare le grandi opere di Dio. In entrambi questi processi esso attualizza e richiama alla memoria l'opera dello stesso Gesù Cristo. Nel nuovo popolo di Dio emergono particolarmente alcune figure, che non vengono più chiamate sacerdoti, bensì apostoli. Essi devono predicare il messaggio di Cristo sino ai limiti dello spazio e del tempo, poiché sono i suoi ambasciatori e i suoi messaggeri. Quale importanza Cristo commisuri a questi singoli, o piuttosto a questi dodici, all'interno del nuovo popolo di Dio, risulta dalla sua parola: « Chi vi ascolta, ascolta me, chi vi disprezza, disprezza me e colui che mi ha mandato » (*Luca* X, 16). Viene dunque affermata un'identità di missione fra Gesù e gli apostoli. Che il Nuovo Testamento non voglia però negare agli apostoli la funzione sacerdotale, appare da un passo della *Lettera ai Romani* (XV, 1). Paolo in quel passo designa se stesso come un liturgico di Gesù Cristo e chiama il suo servizio un *hierurgéin*, un operare sacerdotale in relazione all'Evangelo di Dio. Paolo intende l'evangelizzazione, il servizio alla Parola, come una funzione sacerdotale. Non vi è motivo per un'interpretazione simbolica della parola *hierurgéin*. Ci si può solo chiedere che cosa intenda Paolo con tale espressione. La risposta è la seguente: la predicazione della Parola. Ora però il problema si acuisce fino al punto di sapere se dopo gli apostoli esistano all'interno del popolo di Dio singoli appartenenti che legittimamente si debbano e possano chiamare sacerdoti, o se viceversa il sacerdozio di alcuni contraddica e la natura sacerdotale dell'intero popolo di Dio e il senso dello ufficio apostolico. Per esattezza, tuttavia, è necessario distinguere i portatori di uffici dai preti. Che gli apostoli abbiano stabilito uffici, capi, dirigenti delle comunità è unanimemente accettato. Resta però il problema se questi debbano essere visti

come sacerdoti. In un duplice passo noi sosteniamo che gli scritti del Nuovo Testamento testimoniano l'esistenza di soggetti rivestiti di autorità quali assistenti e successori degli apostoli e che questi capi eseguivano quelle funzioni proprie di coloro che nel successivo sviluppo ecclesiastico già da Tertulliano sono chiamati preti. La Chiesa non ha adoperato sin dall'inizio la parola « preti » per i suoi ministri, ma ha conosciuto quella realtà che in seguito è stata chiamata con quella parola. Gli apostoli si sono ritenuti autorizzati a stabilire successori e ministri. A ciò essi erano portati dalla convinzione di adempiere la volontà di Gesù Cristo, in quanto l'ordinazione di successori e ministri era compresa nel loro mandato.

L'ordinazione di coadiutori e soprattutto di successori viene più chiaramente alla luce nella Scrittura, come è naturale, verso la fine dell'epoca apostolica. Non vi è da meravigliarsi se nei primi scritti noi sentiamo raramente parlare di ministri e di successori. Per i primi anni essi non sono necessari. Al contrario essi si manifestano negli scritti deutero-paolini, nelle *Lettere* di san Paolo e nell'*Apocalisse* di san Giovanni. Questo dato di fatto è stato frainteso, quando l'ordinazione di ministri e successori è stata interpretata come un puro espediente pratico.

Come già si è rilevato, tale disposizione è già contenuta nella determinazione degli incarichi conferiti dagli apostoli stessi. L'aspetto concreto di quelle funzioni, che furono adempiute dai ministri e dai successori degli apostoli, non è stato fin da principio precisato da una deliberazione concretamente fissata da Cristo o dagli apostoli. Si dovettero fare molti tentativi ed esperienze, ci si servì delle istituzioni del tempo. Il lato umano ha grande importanza nella realizzazione della volontà di Gesù Cristo. La Chiesa è sempre una sintesi di umano e di divino e ciò secondo l'originario volere di Dio. Quanto siano fondati cristologicamente tutti i servizi di ministero e di successione del periodo apostolico, lo dimostra, ad esempio, la denominazione dei coadiutori e dei successori con la parola « pastore ». Gesù Cristo è il pastore. Egli è il primo pastore e coloro che sono ministri e successori degli apostoli rassomigliano a Gesù Cristo come pastore. Essi sono compresi nella sua missione pastorale. Sussiste così una continuità fra Gesù Cristo e gli apostoli da un lato, e dall'altro fra questi e i loro successori, e così tra Gesù Cristo e i successori degli apostoli. Negli scritti più tardi del Nuovo Testamento vengono date indicazioni sul modo di ordinazione dei successori. Essa avviene per imposizione delle mani, secondo la disposizione degli apostoli. Si elaboreranno poi criteri sicuri per la scelta di tali ministri e successori. Siamo informati di ciò nella prima lettera di Timoteo ed

anche in quella di Tito. La scelta si verifica di fronte alla comunità o, per meglio dire, di fronte ai *presbyteroi* riuniti quali testimoni responsabili. La dottrina viene così trasmessa in una formula breve. Un tale procedimento comunica il carisma di Dio, il pneuma che Dio elargisce. Questo pneuma è il fondamento del servizio (*2.a Timoteo* I, 8). E' il pneuma della forza, della *dynamis,* un pneuma dell'amore, dell'agape, della riflessione. Il pneuma può, come un fuoco, essere ravvivato o lasciato spegnere. Ciò significa che non ci si può comportare con esso a proprio gusto, ma occorre che la sua virtù si unisca al nostro impegno per produrre i suoi effetti. Il pneuma crea distinzioni all'interno dell'unico popolo di Dio.

Queste osservazioni dimostrano che tra Cristo e i successori degli apostoli sussiste un rapporto di missione e non vi è soltanto una continuità ideale. Se si intende la successione solo come un fatto meramente spirituale, viene tralasciato un elemento essenziale del suo contenuto. Bisogna piuttosto ammettere anche una continuità dell'incarico. La continuità è prodotta ed espressa da quel procedimento tramite cui un membro della Chiesa è ammesso alla successione apostolica, e cioè attraverso l'imposizione delle mani.

Se, al di là di queste osservazioni generali, vogliamo svolgere un'analisi più concreta, dobbiamo prima orientarci sul significato dei termini. Il nome dei còmpiti, delle funzioni e dei ministeri all'interno dell'unità del popolo di Dio non è ancora univocamente stabilita. Soprattutto essa non si identifica con le espressioni più tardi divenute comuni. Come già è stato rivelato, la caratteristica parola « sacerdote » *(hiereus),* usata nello sviluppo successivo per i ministri, è applicata soltanto a Cristo e alla comunità. Per contro, in alcune comunità troviamo il quadruplice ufficio degli apostoli, degli evangelisti, dei pastori e dei dottori (*Efesini* IV, 11; *1.a Corinti* XII, 28). La sfera di influenza di questi supera quella della comunità locale. Tutti questi servizi sono necessari, fino a quando noi tutti saremo pervenuti all'unità della fede e al riconoscimento del figlio di Dio, alla piena maturità virile, alla pienezza dell'età di Cristo (*Efesini* IV, 13). In altre comunità il ministero è composto di « diaconi », « anziani » e « vescovi » (*1.a Tessalonicesi* V, 12 ss; *Atti* XIV, 23; *1.a Corinti* XVI, 15; *Romani* XII, 7 ss.). Essi sono sempre strettamente connessi ad una comunità urbana. Il loro compito consiste nel fatto che essi servono Gesù (egli stesso chiamato apostolo, profeta, pastore, maestro, servo e vescovo) quali mezzi per la sua opera salvifica. Alcuni dei còmpiti indicati negli scritti neotestamentari non vanno oltre il periodo apostolico, altri invece sono rimasti. Ciò vale per i servizi definiti con

le parole *episkopos* (vescovo), *presbyter* (prete, sacerdote) e diacono. Il termine più antico e più ampio è quello del *presbyter* (più anziano). Da questo termine, deriva, quello di prete, anche se il suo significato non ricopre esattamente quello di *presbyter*. L'espressione non indica l'età biologica e neanche il tempo trascorso dalla conversione, bensì l'autorità. Il termine è di origine veterotestamentaria. Nel Nuovo Testamento gli « anziani » sono indicati da Dio dai profeti. Essi sono ordinati dagli apostoli o da loro inviati tramite l'imposizione delle mani; esprimono la presenza degli apostoli nella comunità e sono quindi i reggitori delle comunità locali. Sono sempre parecchi e formano un collegio. La parola « vescovo », che una volta si presenta come denominazione di Cristo e quattro volte come denominazione di un ministero, proviene dall'ambiente ellenistico. L'espressione significa sia sorvegliante, sia dirigente di comunità. I vescovi non vengono mai formalmente chiamati successori degli apostoli, ma sono praticamente caratterizzati come tali. Essi sono gli stessi che vengono anche chiamati anziani. I termini « vescovo » e « presbitero » evidentemente non indicano persone diverse, ma indicano medesimi ministri. Nei diversi casi, però, connotano i diversi punti di vista sul ministero.

Per il giudizio sulla posizione dei *presbyteroi-episkopoi* è utile considerare la comunità gerosolimitana, dove incontriamo la più chiara espressione di un ordinamento gerarchico. Dopo la esecuzione dell'apostolo Giacomo il maggiore e la partenza dei rimanenti apostoli, soprattutto di Pietro, Giacomo, il fratello del Signore, appare come il capo della comunità con piena autorità. Intorno a lui si raggruppano i più anziani, i presbiteri. Essi sono i suoi ausiliari e vengono distinti sia dagli apostoli che dagli altri membri della comunità. Che essi sostengano una parte notevole, lo si vede dal fatto che Paolo e Barnaba, al loro arrivo a Gerusalemme, furono accolti dagli apostoli e dagli anziani e a questi due gruppi resero conto della loro attività missionaria. Il cosiddetto « concilio degli apostoli », che doveva risolvere la questione della missione presso i pagani, era un'assemblea degli apostoli e dei presbiteri. Questi deliberarono insieme e insieme comunicarono ad Antiochia la deliberazione conciliare. La lettera inviata agli antiocheni comincia con le parole: « Gli apostoli e i presbiteri porgono il loro saluto fraterno ai fratelli, usciti dal paganesimo in Antiochia, in Siria ed in Cilicia ».

Nelle comunità missionarie paoline al di fuori di Gerusalemme troviamo un'altra situazione. Dalla testimonianza che le più antiche lettere di san Paolo ci dànno sulle comunità paoline, possiamo notare che in esse alcuni dirigenti erano stati stabiliti dagli apostoli, altri svolgevano i loro servizi in base ad una

chiamata dello Spirito Santo, senza avere ricevuto un incarico da parte dell'autorità. Paolo non respinge questo fatto ma esige solo che venga ricondotto all'ordine della comunità: quello che conta è che tutti i còmpiti giovino all'edificazione della comunità. Paolo stesso esercita da lontano la sua autorità. Il conferimento di un còmpito per la comunità, senza predeterminazione gerarchica, è comprensibile agli inizi. Tale procedimento, però, viene abolito già verso la fine del primo secolo e prevale la preposizione all'ufficio mediante un atto di autorità.

Gli *Atti* degli apostoli offrono un esempio concreto particolarmente rilevante della preposizione di capi della comunità da parte dell'autorità e, al tempo stesso, del trapasso della denominazione antico-testamentaria di presbiterio a quella di episcopo di derivazione ellenistica. Nel capitolo IV, versetto 23 si informa che Paolo e Barnaba hanno ordinato presbiteri nelle comunità cristiane di Licaonia e di Pisidia da essi fondate e, mediante preghiera e imposizione delle mani, li avevano raccomandati al Signore, cui si erano rivolti nella fede. L'ordinazione avvenne, come si apprende da un altro passo degli *Atti* degli apostoli (XX, 28), non per propria potestà, ma per quella dello Spirito Santo, che aveva posto i presbiteri a reggere la comunità. I capi delle comunità, che in *Atti* XX, 17 sono chiamati presbiteri, alcuni versi dopo (versetto 28) sono chiamati episcopi. La parola episcopo viene quindi adoperata per indicare gli stessi uomini che vengono chiamati presbiteri. I termini episcopo e presbitero indicano, come abbiamo già osservato, lo stesso capo, o meglio, i medesimi capi di comunità, dato che questi operano sempre come collegio. Loro còmpito è di pascere la comunità di Dio, la comunità salvifica messianica, cioè di guidarla e di allontanare da essa i pericoli pressanti della corruzione e della eresia con prudenza, vigilanza, abnegazione. Il testo degli *Atti* risale agli anni 80. Il racconto sull'ammonizione di Paolo ai presbiteri-episcopi di Efeso, che Paolo ha fatto venire a Mileto, si riferisce al terzo viaggio missionario. Significativa è la situazione verificatasi nella comunità cristiana di Filippi dopo la lettera di Paolo: vi era un collegio di episcopi e di diaconi. Nel preambolo della lettera Paolo saluta con Timoteo i credenti in Cristo nella città di Filippi, insieme agli episcopi e ai diaconi. Nella lettera la diaconia viene per la prima volta nominata come un ministero. Dei presbiteri non si parla. Ciò si comprende, se i presbiteri si identificano con gli episcopi. A Filippi vi sono solo due tipi di ministri. E' da notarsi il fatto che Paolo indirizzi la sua lettera alla comunità e nomini i ministri in rapporto ad essa, ma che tuttavia li distingua da essa. Evidentemente l'apostolo vede i ministri nel loro vincolo essenziale con la comu-

nità. Il ministero è inserito nell'insieme della vita comunitaria.

Verso la fine del periodo apostolico, nella comunità paolina si manifesta un nuovo sviluppo, che è testimoniato dall'inizio degli anni 60 nelle lettere pastorali. La situazione qui indicata ricorda quella della comunità di Gerusalemme. L'ordinamento testimoniato più tardi dalle lettere di sant'Ignazio, cioè il triplice grado dell'ufficio ecclesiastico, è già accennato nelle lettere pastorali. In esse l'autore non si rivolge immediatamente alle comunità, ma ai capi delle stesse: una volta a Timoteo, l'altra a Tito. Tito e Timoteo sono episcopi di indole speciale ed autorità personale nel collegio presbiterale; possono essere chiamati arcivescovi. Essi sono stati preposti alla loro carica mediante l'imposizione delle mani del presbiterio. L'« arcivescovo » Tito riceve l'incarico di insediare presbiteri nelle singole città di Creta, dove già erano comunità cristiane (*Tito* I, 3). Sebbene l'arcivescovo sia distinto dal collegio, nelle lettere pastorali le espressioni presbitero e vescovo sono adoperate ancora nello stesso senso che in *Atti* XX, 17-28. Ci si può chiedere che cosa significhi in questa situazione il presbiterio. Esso non si identifica con ciò che noi chiamiamo sacerdozio, ma con ciò che noi chiamiamo episcopato. Vi è dunque, secondo le lettere pastorali, un episcopato, alla cui sommità sta un arcivescovo. Quanto però lungamente abbia resistito, malgrado tali tentativi, nelle comunità paoline la forma d'organizzazione che viene alla luce nella *Lettera ai Filippesi* e negli *Atti* degli apostoli, risulta chiaro dalla lettera del vescovo Policarpo di Smirne alla comunità di Filippi. Policarpo è un arcivescovo locale e indirizza la sua lettera alla comunità di Dio in Filippi. Quali ministri egli nomina solo i diaconi e i presbiteri: alla metà del secondo secolo, lo sviluppo dall'episcopato collegiale a quello monarchico non si è ancora verificato a Filippi. L'ordinamento ecclesiale nelle comunità giovannee è diverso da quello delle comunità paoline. In esse i dirigenti locali hanno un'autonomia maggiore nei confronti degli apostoli. Nel periodo post-apostolico proprio nelle comunità giovannee l'episcopato unico si sviluppò rapidamente. Si formò così la triade di vescovi, preti e diaconi dalla precedente diade di vescovi-presbiteri e diaconi. La coesistenza delle diverse forme nel frattempo è dimostrata dalla *Dottrina dei dodici apostoli* e dalla prima lettera di Clemente. Nella *Didaché*, verso la fine del primo secolo, è detto che i fedeli si adunano nel giorno del Signore, spezzano il pane e devono rendere grazie. Poi si dice: scegliete ora (nell'assemblea liturgica) i vostri vescovi e i vostri diaconi. Di presbiteri non si parla. L'elezione ha chiaramente luogo nell'àmbito dell'assemblea cultuale. Gli eletti debbono presiedere il divino ufficio al posto dei profeti

e dei dottori. Sembra, infatti, che nell'ambiente originario della *Didaché* profeti e dottori abbiano diretto l'ufficio divino. Come già si è rilevato, si manifesta qui il pluralismo degli inizi. Non possiamo, però, indicare con sicurezza quali ministeri siano intesi con le espressioni profeta e dottore. Ad ogni modo, essi vengono d'ora in poi sostituiti da episcopi e diaconi.

Anche la prima lettera di Clemente non conosce l'arcivescovo posto al di sopra degli altri episcopi. Analogamente a Paolo, nella *Lettera ai Filippesi*, egli si rivolge ai due gruppi collegiali dei vescovi e dei diaconi (quali assistenti dei primi). Secondo Clemente essi sono stati stabiliti dagli apostoli. Ciò facendo gli apostoli agivano per incarico di Gesù Cristo. Per prevenire future controversie riguardo alla dirigenza ecclesiastica, gli apostoli diedero l'ordine che, dopo la morte dei vescovi e dei diaconi da essi insediati, altri uomini sperimentati succedessero loro nel ministero. L'insediamento deve avvenire con l'approvazione della comunità. Va sottolineato che gli episcopi presiedono al sacrificio (l'eucarestia). Talvolta la prima lettera di Clemente parla anche di superiori o anziani, che si identificano coi vescovi. Anche qui la terminologia rimane ancora indefinita.

Le lettere d'Ignazio di Antiochia rappresentano un grado sostanzialmente più evoluto. Ignazio ha autorità piena come unico vescovo. Sei dei suoi sette scritti sono direttamente indirizzati alle comunità. Una lettera è inviata al vescovo Policarpo di Smirne. Nelle comunità destinatarie delle lettere d'Ignazio vi è sempre un vescovo e un collegio di presbiteri e di diaconi. Il vescovo presiede in nome di Dio; i presbiteri sono i suoi consiglieri ed i suoi collaboratori, ma gli sono subordinati; i diaconi sono ministri della Chiesa e dei misteri di Gesù Cristo. La comunità deve obbedire al vescovo come a Gesù Cristo, al presbiterio come agli apostoli. Occorre onorare i diaconi come Gesù Cristo. Senza il vescovo nulla può essere fatto di ciò che attiene la comunità. E' valida soltanto quella celebrazione eucaristica, che è presieduta dal vescovo o da persona da lui incaricata.

Le lettere ignaziane dimostrano che la strutturazione del ministero in tre gradi, iniziato nelle lettere pastorali, è pienamente compiuto. Nelle lettere pastorali, la posizione del presbitero non è ancora distinta così chiaramente da quella del vescovo come in Ignazio, sebbene anche in esse al vescovo spetti un certo predominio. I tre gradi del ministero, che abbiamo trovato testimoniati fin dal primo decennio del secondo secolo, diventano nel corso del secondo secolo la forma generale dell'organizzazione ecclesiale, benché ancora in quel tempo, e persino a cavallo fra il secondo e il terzo secolo, le espressioni episcopo e presbitero fossero ancora intese come fungibili. Il ricordo

dell'originaria identità non andò perduto nemmeno col decorso del tempo: lo si vede dalla descrizione dei vescovi e dei preti dataci da san Gerolamo. Lo sviluppo sopra delineato solleva indubbiamente un problema non facile: come si è giunti alla differenziazione fra episcopi e presbiteri. Si può pensare che un membro del presbiterio si sia innalzato sugli altri, o forse che i presbiteri siano scesi ad un grado inferiore, precisamente a quello che noi designamo con la parola « preti ». Ricerche più approfondite dimostrerebbero che la differenziazione è avvenuta nel secondo modo. La Chiesa ha espresso una forma ridotta e adattata alle esigenze missionarie dei pieni poteri che dagli apostoli provenivano ai vescovi quali loro successori. Il semplice sacerdozio appare come derivato dal ministero episcopale. L'episcopato è la misura del ministero ecclesiastico: il ministero dei preti si è formato per riduzione, il ministero episcopale non si è costituito per rivalutazione. Il ministero presbiterale è di origine divina, per quanto concerne il suo contenuto, proprio in ragione del suo rapporto con l'episcopato. Uno sviluppo storico e sociale è alla base del presbiterato. La ridotta partecipazione alla successione apostolica, formatasi in base alle esigenze storiche nell'interesse della missione e della vita ecclesiali, e costituitasi nella forma del presbiterato, rimane però apostolica in quanto derivata, nei suoi elementi, dai pieni poteri provenienti dagli apostoli. La Chiesa ha evidentemente la sovrana autorità di trasmettere in misura piena o ridotta i suoi poteri. Il secondo concilio Vaticano, nella sua breve esposizione sul presbiterato, ha accolto la tesi di tale sviluppo.

Possiamo forse spiegarci lo svolgimento dei fatti in questo modo. Il cristianesimo è sorto inizialmente nelle città. Qui il numero dei cristiani si è man mano accresciuto e quindi non è più bastato tenere una sola celebrazione dell'eucarestia nel giorno del Signore. L'eucarestia dovette essere celebrata in diversi luoghi della citta. Allo stesso modo vennero eseguiti battesimi ed altre funzioni liturgiche. A queste funzioni furono mandati dal presbiterio singoli incaricati. Dopo l'adempimento del loro còmpito, si deve ritenere che essi siano ritornati alla loro comunità presbiterale. A poco a poco, tuttavia, la situazione si sviluppò fino al punto in cui essi si stabilirono là dove svolgevano le loro funzioni. I gruppi cristiani per i quali essi dirigevano le celebrazioni eucaristiche e predicavano la parola si svilupparono gradualmente come unità autonome e si costituirono come tali. Ciò dovrebbe valere anche per quelle maggiori comunità locali che sono sorte nella campagna. Questo processo portò, nel terzo e nel quarto secolo, alla costituzione di quelle comunità locali che chiamiamo parrocchie. Se questa spiegazione è

vera, cosa di cui non si può seriamente dubitare, allora i « preti », nel senso più tardo del termine, vanno intesi come ministri che appartengono alla successione degli apostoli, ma ai quali non sono trasmesse le piene funzioni affidate dagli apostoli agli *episkopoi-presbyteroi*. Essi hanno funzioni parziali, cui corrisponde una missione proporzionalmente ridotta.

Una simile spiegazione dell'attuale presbiterio porta alla conclusione che l'interpretazione di esso mediante categorie puramente sociologiche, di cui si è parlato all'inizio, è inadeguata alla sua sostanza, ma possiede tuttavia una certa giustificazione. Il dato di fatto di una successione apostolica ridotta è fondato sullo sviluppo storico e sociale della Chiesa. Il contenuto dei poteri propri del semplice sacerdozio deriva perciò dagli apostoli e cioè da Gesù Cristo. La figura del prete è frutto delle esigenze storiche e sociali della Chiesa, ma non lo sono invece i suoi còmpiti e i suoi poteri spirituali. Questa visione ne mette in rilievo il contenuto cristologico e, in certo modo, anche l'origine cristologica, in quanto l'attuale presbiterato è scaturito dalla pienezza del sacerdozio per corrispondere alle esigenze storiche del ministero ecclesiale.

Ciò posto, ci si può allora chiedere se la Chiesa possa, sulla base della potestà assoluta del vescovo, abrogare questa articolazione sacerdotale, senza venire con ciò meno alla costituzione voluta da Cristo. Una tale decisione ecclesiastica significherebbe abolire la forma diminuita della successione apostolica a vantaggio della sua forma piena. La Chiesa potrebbe adottare tale linea di condotta senza venir meno al contenuto di fede. Il problema è, però, se tutto questo non contrasti con le esigenze pastorali. La realizzazione pratica dell'incarico missionario di Gesù Cristo postula il triplice grado. Questo sguardo storico retrospettivo rende chiara la stretta connessione dell'ufficio vescovile con quello sacerdotale. Se l'ufficio sacerdotale è una articolazione del potere pieno trasmesso dagli apostoli, il prete non ha una posizione autonoma rispetto al vescovo. Egli non è infatti un funzionario del vescovo in senso sociologico, bensì il suo collaboratore, un collaboratore coordinato e subordinato al servizio episcopale. « I presbiteri », così dice il secondo concilio Vaticano, « pur non possedendo l'apice del sacerdozio e dipendendo dai vescovi nell'esercizio della loro potestà, sono tuttavia a loro congiunti per l'onore sacerdotale e in virtù del sacramento dell'ordine ad immagine di Cristo, sommo ed eterno sacerdote, sono consacrati per predicare il Vangelo, pascere i fedeli e celebrare il culto divino, quali veri sacerdoti del Nuovo Testamento. Partecipi, nel loro grado di ministero, dell'ufficio dell'unico mediatore Cristo, annunziano a tutti la divina paro-

la » (*Lumen gentium*, n. 28). Anche i preti, secondo il concilio, formano una specie di collegio, il presbiterio: « I sacerdoti, saggi collaboratori dell'ordine episcopale e suo aiuto e strumento, chiamati a servire il popolo di Dio, costituiscono col loro vescovo un unico presbiterio ». La sacra ordinazione e la sacra missione uniscono tutti i sacerdoti in stretta fratellanza. Questa deve spontaneamente rendersi manifesta coll'aiuto reciproco, di indole spirituale come materiale, pastorale e personale, in adunanze, in comunità di vita, di lavoro e d'amicizia.

Sottolineiamo il fatto che nelle ultime pagine la parola « prete » è stata sempre adoperata in luogo di quella di « ministro » e cioè per la designazione di quel grado del ministero che è diverso da quello episcopale. Come si è detto, la testimonianza del Nuovo Testamento circa i ministri non è così ampia come quella sui sacerdoti. Si può tuttavia applicare ai ministri il termine « sacerdote » se si osserva l'analogia del suo significato. Quando la parola sacerdote *(sacerdos)* fu introdotta nella teologia da Origene e Tertulliano, essa subì una variazione di significato. E' questo un processo valido anche per altri concetti.

Tutti i ministeri ricordati nel Nuovo Testamento hanno il còmpito di testimoniare Cristo e la sua opera come opera di salvezza. Con ciò Gesù stesso rimane sempre il soggetto dell'opera di salvezza. Nessun ministro dispone di Cristo e della sua salvezza, ma è Cristo che li usa come suoi strumenti. Mediante essi Cristo salva. E' comprensibile che, a partire dallo scorcio fra il secondo e il terzo secolo, siano stati denominati sacerdoti quei membri della Chiesa che Cristo chiama ed usa in modo particolare per il compimento della sua azione salvatrice. Essi sono sacerdoti in partecipazione al sacerdozio di Cristo e, pertanto, sacerdoti in senso derivato. In questo senso derivato, il vescovo è sacerdote in piena misura, mentre il semplice prete, sempre in questo senso derivato, è sacerdote in misura diminuita. Non sussiste nella Chiesa un sacerdozio autonomo che viva od operi accanto al sacerdozio di Cristo: ma è il sacerdozio di Cristo che si adempie e attualizza nella storia mediante l'opera di quei membri della Chiesa che noi chiamiamo vescovi e sacerdoti. Vi è solo un sacerdozio, il sacerdozio di Gesù Cristo. La stretta connessione tra l'episcopato e il presbiterato dimostra che non un singolo vescovo, ma solo la Chiesa nel suo complesso (il papa o il concilio) potrebbe sopprimere il presbiterato. Poiché il presbiterato è per i vescovi un aiuto necessario, quando il secondo concilio Vaticano richiede ai preti rispetto e amore verso i vescovi e impone a quest'ultimi sentimenti di fraternità verso i preti, non si fonda soltanto sul comandamento generale dell'amore per il prossimo o sulla funzione direttiva dei vesco-

vi. E' dunque comprensibile che il secondo concilio Vaticano chieda ai vescovi che essi si consultino con i loro sacerdoti su ciò che più conviene alla cura delle anime. Naturalmente, il concilio precisa che nelle maggiori diocesi il vescovo non può chiedere il parere di ogni singolo prete, ma deve usare di determinati sacerdoti designati dal presbiterio. Vescovi e sacerdoti sono insieme congiunti nell'unitario e articolato ministero cristiano.

Come i vescovi, così pure i preti esercitano il loro ministero secondo una specifica partecipazione al ministero di Cristo. Ciò è indicato dalla dottrina del carattere impresso sui preti dal sacramento. Nella teologia scolastica il carattere è interpretato come un'immagine del Cristo o del suo sacerdozio. L'odierna impostazione teologica intende il carattere in modo più dinamico che nella teologia scolastica. Tuttavia quando si sottolinea l'aspetto dinamico-funzionale non bisogna dimenticare che anche esso appartiene alla struttura ontica, anche se vi prevale un'altra rappresentazione dell'essere. In ultima analisi, la differenza dovrebbe ricondursi a quella che esiste tra diverse rappresentazioni della medesima realtà. Quale è il còmpito del prete? Opportunamente, dopo il secondo concilio Vaticano si risponde generalmente e con energia: nient'altro che il ministero. Ci si domanda se questa impostazione racchiuda in sé una nuova interpretazione del sacerdote o se, invece, sin dai tempi apostolici il senso del sacerdozio sia stato visto nel ministero salvifico. Anche se la seconda ipotesi è difficilmente contestabile, viene però alla luce una differenziazione storica rilevante. Il sacerdote, a causa di condizioni storico-sociologiche, svolgeva (anche se non sempre ed ovunque) un ruolo di autorità patriarcale al di sopra della misura, così da non far più scorgere chiaramente la sua funzione di ministro, sebbene questa non fosse negata o dimenticata. Ad essa si sovrappose, sul piano della realtà sociale, la figura del capo ed il senso dell'autorità.

Oggi si manifesta la tendenza a che la figura stessa del sacerdote risulti segnata dal ministero e che le tracce lasciate su di essa dalle condizioni storiche siano cancellate e respinte. Con ciò non si potrà certo evitare che il ministero presbiterale si svolga in un complesso sociale destinato a influenzare la figura del prete. Quel che vi è di significante nell'impostazione odierna sta nel fatto che il servizio non viene più inteso come una serie di atti salvifici separati, ma nel fatto che l'intera esistenza del sacerdote è concepita come un'esistenza ministeriale. Il sacerdote è, in tutto il suo essere e per tutta la sua vita, impegnato nel ministero.

Secondo la Scrittura il ministero è responsabile che la

sua vita non renda vana la sua predicazione e che, al contrario, il suo personale comportamento e la sua condotta di vita aprano nei cuori la via alla parola salvifica. Il totale impegno del prete con Gesù Cristo non gli permette di integrarsi pienamente nella vita sociale. In un certo modo, egli rimane sempre uno sradicato poiché il servizio di Cristo, diversamente dalle consuete funzioni, non è semplicemente correlativo ad una necessità sociale. Il suo carattere escatologico lo separa dalla società, tuttavia il servizio sacerdotale ha riferimento alla vita sociale. Il prete infatti deve compiere il suo servizio verso i suoi fratelli: perciò egli deve vivere nella società senza essere integrato in essa. Il totale impegno con Gesù Cristo esclude si possa svolgere il ministero sacerdotale come attività accessoria o come *hobby* di fine settimana. Ciò può imporsi in circostanze straordinarie, ma l'eccezione non è legge. Affinché il prete possa sostenere e vincere il contrasto che è alla radice della sua esistenza (vivere cioè nella società senza appartenerle) ha bisogno di una vera comunione con i suoi fratelli sacerdoti. Qui si manifesta la portata della collegialità del presbiterio. Abbiamo chiamato ministero sacerdotale, che viene prestato e attraverso singoli atti e nell'intera vita, servizio di Cristo. Esso è servizio a Cristo e servizio per vocazione da parte di Cristo. Il sacerdote svolge il ruolo di Gesù che salva in ogni momento visibilmente presente. Con ciò si nega che il servizio sacerdotale miri in primo luogo all'interpretazione del mondo e alla creazione di determinate forme terrene nell'arte, nella cultura, nell'economia, nella politica. Tali compiti appartengono alla filosofia e alle altre discipline specifiche, in corrispondenza con le leggi insite nei singoli campi e mediante competenze qualificate a tale scopo. Ciò non significa che il ministero sacerdotale non debba essere rivolto verso le istituzioni pubbliche, sociali e comunitarie. L'amore di Dio e del prossimo, indissolubilmente congiunti, sono l'atteggiamento fondamentale di Cristo e, perciò, devono essere manifestati in ogni circostanza. Ciò non può avvenire soltanto sul piano delle affermazioni di principio. Esso deve essere attualizzato e praticato in ogni momento. E si estende inevitabilmente alla critica di quelle condizioni e istituzioni mondane che contraddicono l'amore del prossimo, la dignità umana, il rispetto dell'uomo e la sua libertà. Così il prete, proprio per il fatto che non ha specifiche funzioni politiche da adempiere, ma atteggiamenti umani da indicare, ha un compito eminentemente politico. L'esercizio di questo compito richiede in lui conoscenze specifiche estese e circostanziate perché l'esercizio dell'amore del prossimo in un settore non conduca alla violazione di esso verso altri gruppi. Occorrono, dunque, zelo e discerni-

mento ad un tempo, poiché mentre un eccesso di prudenza può giustificare moralmente la passività e l'inazione, l'eccesso di zelo può distruggere invece di costruire. Il ministero di Gesù Cristo deve predicare e testimoniare l'amore come azione creativa e manifesta volontà di aiuto universale.

Queste osservazioni ci portano al cuore del ministero del sacerdote. Egli è ministro e strumento di Gesù Cristo e della salvezza che Cristo dona a suo mezzo. Questa salvezza è multiforme. Essa è indicata dalla Scrittura con varie espressioni: regno di Dio, signoria di Dio, nuova vita, rinascita, nuova creatura. Essa racchiude sempre il dono di sé dell'uomo a Dio, e il dono del tu divino all'uomo su cui si fonda il vero essere dell'uomo, così come il legame fraterno fra gli uomini. Tutto ciò accade nella storia come l'inizio di una nuova creazione, che si compie nell'assoluto futuro. La salvezza del Cristo è la salvezza degli uomini nel mondo e del mondo stesso, ma che va al di là del mondo presente, non tuttavia verso una pura trascendenza, ma verso un suo altro modo di esistere, quello trasfigurato proprio del Cristo risorto. Perciò il ministero cristiano si manifesta in vari modi.

Il concilio di Trento ha collegato, come è noto, ministero sacerdotale e culto, ed ha insegnato, contro la teologia della Riforma, che il prete soltanto può fare l'eucarestia, nel senso cioè che egli solo possiede il potere di consacrare. Egli soltanto, infatti, può pronunciare le parole « questo è il mio corpo », « questo è il mio sangue », in modo che pane e vino siano trasformati nel corpo e nel sangue di Cristo. Il concilio di Trento afferma che appartiene alla pienezza dei poteri sacerdotali assolvere dai peccati e che è falso attribuire al prete solo l'ufficio della predicazione del Vangelo, disconoscendo a coloro che non predicano il sacerdozio (D-S 1771).

Il secondo concilio Vaticano parla un diverso linguaggio. Esso descrive il compito del prete in parallelismo con i compiti del vescovo, che vengono esposti nei numeri 20, 25, 26 e 27 della *Lumen gentium*. Mentre il concilio di Trento non parla esplicitamente della predicazione della parola, il secondo concilio Vaticano le assegna un significato primario, accogliendo nel magistero ecclesiastico ciò che la teologia ha elaborato nel corso degli ultimi decenni. Il sacerdote deve proclamare il messaggio di Cristo salvatore, crocifisso e risorto, e deve predicare tutto ciò che questo messaggio significa. La linea d'insegnamento del secondo concilio Vaticano si situa con tale ammonimento nell'ordine delle preoccupazioni della Scrittura. Il ministero sacerdotale rende presente la rivelazione di Cristo. Ciò si attua attraverso la parola, che espone il contenuto del messag-

gio. Ascoltando la parola l'uomo giunge alla fede. Messaggio, ascolto e fede sono gli atti, gli avvenimenti fondamentali dell'esistenza cristiana (*Romani* X, 17). Cristo ha detto: andate in tutto il mondo e insegnate. Solo dopo la predicazione ha luogo l'atto liturgico del battesimo (*Matteo* XXVIII, 19 ss.)

Ma, il secondo concilio Vaticano è forse in contrasto col concilio di Trento? A prima vista può sembrarlo. Il secondo concilio Vaticano sembra, infatti, approvare proprio ciò che il concilio di Trento respinse, cioè che la predicazione è il primo compito del sacerdote, e assumere così il punto di vista che allora fu dei protestanti. Ma questa interpretazione è fuori strada. Il concilio di Trento lotta contro l'insistenza unilaterale ed esclusiva sulla funzione di predicazione e contro la negazione del còmpito cultuale del prete. La sua intenzione apologetica non lo ha indotto ad accennare al significato positivo della predicazione. Questo fa invece il secondo concilio Vaticano, recuperando così ciò che il concilio di Trento ha tralasciato. Esso integra i còmpiti del prete in un tutto organico e allo stesso tempo pone nuovi accenti, conformi alla sacra Scrittura. Quanto poco le due assemblee ecclesiastiche siano in contrasto fra loro, lo si desume da ciò che anche il secondo concilio Vaticano, nonostante il rilievo in cui pone il còmpito della predicazione, dichiara: « I sacerdoti esercitano il loro sacro ministero nel culto eucaristico o sinassi, dove agendo in persona di Cristo, e proclamando il suo mistero, uniscono le preghiere dei fedeli al sacrificio del loro capo, e nel sacrificio della Messa rendono presente e applicano, fino alla venuta del Signore, l'unico sacrificio del Nuovo Testamento, quello cioè di Cristo, il quale una volta per tutte offrì se stesso al Padre quale vittima immacolata » (*Lumen gentium*, n. 28).

L'azione cultuale del prete e la predicazione sono in stretto rapporto. Nella struttura interna di questo rapporto, alla predicazione spetta il primato per quanto attiene al significato intrinseco della celebrazione eucaristica, perché l'attività cultuale del prete è la più densa e concentrata forma di predicazione. Secondo Paolo (*1a Corinti* XI, 26) la celebrazione eucaristica è l'annuncio della morte di Gesù, nell'attesa della sua venuta. Questa predicazione è meno che in ogni altro caso una comunicazione di nozioni, ma è soprattutto una comunicazione di salvezza. In ogni predicazione, infatti, parla lo Spirito Santo, o meglio, Cristo nello Spirito Santo. Nell'annuncio della morte di Gesù, nell'eucarestia, avviene una comunicazione di salvezza di natura speciale, che dona piena partecipazione al Nuovo Testamento, fondato attraverso la morte di Gesù Cristo. Questa partecipazione, corrispondente alla struttura del sacramento eu-

caristico, si realizza perché con la proclamazione della morte e della resurrezione di Gesù Cristo, con le parole tramandate « corpo e sangue di Cristo » egli stesso si fa presente *vere, realiter* e *substantialiter:* così Cristo stesso diventa presente in quanto investe il pane e il vino del suo potere salvifico e li converte nel suo più intimo essere (sostanza), li trasforma in puro segno del dono di sé che egli ci fa, della nostra inclusione nel patto salvifico. La presenza di Gesù Cristo nel modo indicato viene attuata attraverso l'annuncio delle parole tramandate, cioè soltanto mediante la loro ripetizione da parte del prete. Tale annuncio è diretto a far partecipare i fedeli all'offerta di Gesù Cristo al Padre. La partecipazione all'offerta di Gesù a Dio come pure agli uomini avviene nel dono del credente a Cristo, che raggiunge la sua manifestazione obiettivamente più intensa nella comunione, nel cibarsi del corpo e del sangue del Signore.

Il còmpito cultuale del prete è stato così poco sottovalutato a vantaggio della predicazione dal secondo concilio Vaticano, che esso viene indicato come la funzione principale, e proprio come la funzione principale di predicazione del prete. Senza la partecipazione del prete nei termini sopraindicati non ci sarebbe eucarestia nel senso cattolico, non ci sarebbe conversione del pane e del vino nel corpo e sangue di Gesù Cristo. Negare al prete questa funzione spirituale a lui propria, vuol dire colpire al cuore il sacerdozio cattolico, distruggerlo.

Questa dottrina non conferisce, peraltro, ai preti un'ingiustificata posizione di privilegio nel seno della comunità cristiana. Il suo pieno potere spirituale è assolutamente ordinato alla comunità. L'autorità che gli è personale non è una sua proprietà: le è essenziale il rapporto con la comunità, perché solo per il bene della comunità quel potere gli è stato conferito. Il sacerdote impersona Gesù che si rivolge salvificamente alla comunità ed è anche il rappresentante della comunità nei riguardi di Gesù Cristo. Né si deve perciò ritenere che egli agisca mentre la comunità si limita ad assistere. Anche a prescindere dal suo ruolo liturgico nella celebrazione eucaristica, la comunità è attiva proprio nel ricevere il dono salvifico che le è stato offerto. Ciò implica la più alta forma di azione nell'ordine della salvezza. L'agire del prete cadrebbe nel vuoto, rimarrebbe senza senso, verrebbe frustrato, se la comunità non lo ricevesse. Naturalmente anche il prete riceve il beneficio della salvezza e, perciò, proprio in ciò, prete e comunità compongono un insolubile nesso salvifico, funzionalmente collegato. In questa connessione di funzioni la celebrazione eucaristica della chiesa locale attualizza ogni volta la Chiesa universale, che si fa manifesta come evento, nel « qui » e nell'« adesso ». Il sacerdote dirige la ce-

lebrazione eucaristica per l'intera comunità, né ha significato se non in riferimento ad esso: per questo Paolo può inviare le sue norme sull'eucarestia alla comunità di Corinto senza far menzione del capo. Egli si rivolge alla comunità eucaristica di quel luogo senza far riferimento alla particolare funzione dei singoli partecipanti.

Il servizio di predicazione cultuale del prete non comprende soltanto la celebrazione eucaristica, ma anche altri còmpiti cultuali, come il battesimo, la penitenza, l'unzione dei malati. Queste attività vanno inquadrate in quella funzione che il secondo concilio Vaticano definisce fondamentale, cioè nel còmpito della predicazione. Così, ad esempio, nel battesimo l'uomo, che alla parola della predicazione ha dato la risposta della fede, è ricevuto (attraverso le parole e i gesti del sacerdote) nella comunità di Cristo, nel corpo mistico di Cristo e nella nuova alleanza. Anche nel sacramento della penitenza, l'assoluzione sacerdotale è un modo di partecipare alla morte di Gesù Cristo. La formula di assoluzione « io ti assolvo, eccetera » diventa un'efficace parola di perdono, che Gesù Cristo stesso pronuncia. Nell'unzione dei malati (estrema unzione) la parola della partecipazione prepara l'uomo per il cammino verso l'assoluto futuro.

Il prete proclama in tanti modi la morte di Gesù Cristo quale morte salvifica, quale via all'esistenza escatologica: sarebbe strano, se mancasse la conferma della pratica vissuta. Parola e vita non possono esser separate l'una dall'altra, come forse possono esserlo un'occupazione mondana dagli interessi vitali di un uomo. La passione di Gesù Cristo può essere proclamata in modo pratico e persuasivo solo da chi ad essa partecipa e da chi le permette di dominare la propria esistenza quotidiana. Da questo punto d'osservazione si può ora considerare il celibato. Il celibato non è connesso al sacerdozio per necessità intrinseca: lo dimostrano la sua storia e la Chiesa orientale. La questione è però se esso non appartenga al sacerdozio per una densa, irresistibile comunanza di significato. Esso va inteso come una partecipazione alla morte di Gesù Cristo, che è còmpito del prete proclamare. Così inteso, il celibato è ben lungi dallo scaturire da un disprezzo del matrimonio. Se lo si vuole combattere, bisogna per onestà intellettuale non farne una caricatura facile a liquidarsi. Il celibato autentico vive proprio nell'alta stima del matrimonio. Se nella storia della Chiesa, forse con lo pseudo-Dionigi e sotto il suo influsso, alcuni teologi medioevali esaltarono i celibatari come cristiani di maggiore dignità e considerarono i coniugati come cristiani di rango inferiore, questa non fu però la teologia prevalente. Rimase sempre un'opinione

errata nonostante il tempo che essa durò. In realtà, il celibatario rinuncia ad una alto valore, al fine di esprimere nella sua vita la parola che annuncia, cioè la passione salvatrice di Gesù Cristo, che è la via verso l'avvenire assoluto. Il soffrire non è di per sé un valore, ma è una condizione per poter agire prontamente senza riserve a favore degli altri.

Il sacerdote oltre al còmpito della predicazione ha anche quello della guida. Non è il caso qui d'esporre la dottrina delle due podestà della Chiesa nelle quali si è articolato il suo mandato missionario. Occorre tuttavia rilevare che il sacerdote dovrà, anche al di fuori della celebrazione eucaristica, occuparsi della salvezza di coloro per cui ha celebrato l'eucarestia e ciò tanto più quanto la celebrazione eucaristica riveste il suo pieno significato (quando i partecipanti rivivono il moto di dedizione di Cristo, non solo nel momento della celebrazione ma durante tutto il giorno, quando cioè il sacrificio eucaristico si compie nell'offerta sull'altare del proprio cuore, come dice Agostino).

Questo ministero offre al sacerdote autorità e non si può disconoscere l'efficacia di una tale autorità. Il rifiuto di esso significherebbe il rifiuto dello stesso ministero. Resta solo il problema dell'indole di tale autorità. Per la sua caratterizzazione è importante considerare che l'autorità sacerdotale, come del resto ogni autorità ecclesiastica, deriva dal ministero e che, pertanto, è solo un adempimento di esso, non lo sovrasta né lo affianca. L'autorità ha la sua ragione ed il suo significato nel fatto che il ministero sacerdotale ha di per sé dei diritti che comportano effetti rilevanti. Il prete, dunque, ha autorità non per se stesso, ma per la causa che sostiene. Si tratta di un'autorità oggettiva, ma anche personale, poiché il sacerdote impersona la causa di Gesù Cristo, che è la causa di Dio. Egli deve render sempre presente la parola di Gesù Cristo nelle predicazioni. Ciò presuppone naturalmente che egli conosca la parola di Dio in modo da non sostituire la propria parola alla parola di Dio. Il secondo concilio Vaticano sostiene giustamente che il papa ed i vescovi devono adoperarsi con ogni mezzo a far conoscere la parola di Dio. Questo vale analogamente anche per il prete. Egli è investito di autorità, solo come portatore dell'autorità di Dio, ma proprio per questo limite il suo potere è ricco di conseguenze. Non è, questo, còmpito da poco ed è facile soltanto all'inizio. Ciò risulta evidente se si considera che il prete può predicare la parola di Dio solo mediante la propria parola, in modo che si formi una quasi-identità fra la parola umana e quella divina. Egli deve quindi vegliare su se stesso, affinché la parola di Dio non venga alterata dalla parola umana e che questa permanga sempre nel suo ambito strumentale.

Nella funzione di guida del sacerdote è incluso il còmpito di tenere unita la comunità. Il garantire l'unità della comunità non è né il còmpito principale né l'unico còmpito del prete, ma è un impegno necessario e fondamentale. In una comunità cristiana vivente, vi sono diversi doni spirituali. Ciò che ci è riferito in *1a Corinti* XII non si ripeterà certo in ogni comunità, ma vi saranno pur sempre carismi. Perché la comunità sia vitale e feconda debbono esistere in essa doni spirituali. Questi possono essere diversi, anzi contrastanti tra di loro e tali da non essere piacevoli per chi guida la comunità. I contrasti, derivanti dai diversi carismi, possono riguardare questioni religiose od anche problemi mondani. Sarà còmpito del sacerdote, quale capo della comunità, non lasciare che tali divergenze si sviluppino disordinatamente, né che degradino verso una sterile uniformità, ma che si integrino in una concreta, multiforme unità. L'unità e l'ordine di una comunità umana non assomigliano mai all'ordine di una macchina, ove una rotella ingrana nell'altra e dove, quando una rotella non funziona più, anche il tutto non funziona. La convivenza umana obbedisce ad altre leggi: in essa domina e deve dominare la libertà. L'ordine non deve distruggere la libertà, altrimenti sarebbe una mistificazione dell'ordine. Il sacerdote deve garantire l'unità, senza menomare la libertà. Le difficoltà di questo còmpito possono scoraggiarlo, poiché esso rimarrà sempre irrisolto e si rigenererà ad ogni momento. Solo la fiducia nello Spirito Santo e un amore paziente ed instancabile possono essere in ciò d'aiuto.

Se queste sono le funzioni del prete, ci si domanda che cosa rimarrebbe ancora da fare ai laici, cui il secondo concilio Vaticano volge tanta e così pressante attenzione. Il concilio ha vigorosamente affermato che anche i laici debbono predicare. Ha forse con questo il concilio usato un linguaggio impreciso, o ha consapevolmente voluto istituire una concorrenza fra laici e sacerdoti? In effetti, non è facile delimitare i confini tra la predicazione affidata ai laici e quella di cui sono incaricati i preti. La differenza può essere forse così espressa: il prete ha il còmpito della predicazione pubblica nella comunità, il laico invece può predicare da persona a persona attraverso la parola e l'esempio della vita. Tuttavia, il laico può essere pure chiamato dal vescovo alla predicazione pubblica; in tal caso, non si vede quale differenza vi sarebbe fra la predicazione del laico e quella del prete. Non ci si può associare all'opinione di Scheeben, per cui il prete, in seguito alla ordinazione, possiede una particolare e intrinseca idoneità alla predicazione. Questa tesi è una speculazione un po' troppo esangue. Va però anzitutto rilevato che è in base alla sua ordinazione sacra che il prete viene chia-

mato alla pubblica predicazione. Se questa gli fosse vietata dal vescovo, allora gli sarebbe vietato ciò a cui egli è obbligato in virtù della consacrazione. Va inoltre sottolineato che la vocazione del prete alla predicazione è orientata verso il momento centrale della predicazione, quella che avviene durante la celebrazione eucaristica: così appare sia il legame fra predicazione e culto, sia la differenza fra sacerdote e laico, quella che nessuna « democratizzazione » della Chiesa può livellare. Si potrebbe accennare qui al fatto che la Scrittura non attesta *formaliter* che i ministri presiedano l'eucarestia e che essa non contiene la tesi che la funzione del sacerdote sia esclusivamente quella della consacrazione, nel senso, che il prete riceva l'ordinazione sacra al fine di poter consacrare (cardinale Mercier). Non si può comunque negare che dal tempo in cui il triplice grado del ministero ecclesiastico è attestato come forma stabile dall'organizzazione della Chiesa, i ministri presiedono l'eucarestia. Non ci si può attendere che fin dalle origini tutte le funzioni siano univocamente ed esattamente fissate, perché un simile svolgimento non s'accorderebbe con la storicità della Chiesa. Né si può pretendere che la Scrittura ci rechi tale precisa testimonianza; essa non è un trattato dogmatico. Sarebbe però in contraddizione con le leggi di continuità, che sono presenti in ogni sviluppo storico, che una condizione in atto all'inizio del secondo secolo non fosse stata preparata nelle sue premesse nei decenni precedenti. E' importante che la tradizione dell'inizio del secolo abbia resistito.

L'autorità spirituale del prete suscita una problematica non irrilevante. Essa è ordinata alla comunità e rappresenta una struttura aperta: ne segue che il prete in ogni suo momento dev'essere integrato alla comunità. Si pone, pertanto, la questione se un prete che non sia in comunione con la Chiesa (scomunicato o sospeso) possa ancora celebrare validamente l'eucarestia. In generale si ritiene che un prete in tali condizioni possa celebrare validamente l'eucarestia, poiché, in conseguenza del carattere indelebile ricevuto nell'ordinazione sacra, la potestà spirituale non può più venir meno. Questa tesi richiede, tuttavia, di essere riqualificata in riferimento al principio che il sacerdote ha la sua autorità spirituale non come possesso assoluto, ma solo in riferimento alla comunità.

Se senza il prete non c'è valida eucarestia, ci si domanda cosa accada quando cristiani evangelici celebrano la cena. In questo caso non c'è eucarestia nel senso autentico della parola, non c'è presenza reale del corpo e del sangue di Gesù Cristo. Ciò però non significa che non accada nulla. Bisogna qui ricordare l'insegnamento del secondo concilio Vaticano nella costi-

tuzione sulla sacra liturgia e le dichiarazioni di Paolo VI nella enciclica *Mysterium fidei*. Questi documenti ecclesiastici sottolineano la pluralità delle forme di presenza reale di Gesù Cristo nei fedeli: si intende una presenza dinamica, salvifica, efficace di Gesù. Essa ha luogo sempre ove due o tre persone si riuniscono per manifestare insieme la loro fede in Cristo, per pregare Cristo e, attraverso lui, nello Spirito Santo, il Padre. Gesù è presente quando è annunciata la parola di Dio, dove si pratica l'amore del prossimo, dove infine viene offerto aiuto alla crescita vera dell'uomo. Vi è però differenza tra le varie forme di presenza di Cristo. Paolo VI afferma che la presenza eucaristica è una forma più alta di presenza, una forma, appunto, sostanziale. Per comprendere meglio tale più alta forma di presenza di Gesù Cristo nell'eucarestia, non bisogna ignorare che il corpo presente e il sangue presente di Gesù Cristo non possono essere considerati semplicemente come oggetti, che ci sono parzialmente vicini, ma come doni di salvezza con cui Gesù dona se stesso al credente. L'esperienza quotidiana ci consente di spiegare meglio ciò che vogliamo dire. Ci è abituale distinguere fra una presenza spaziale ed una presenza personale. Un amico può esserci personalmente presente, pur essendo da noi spazialmente lontano, nella misura in cui noi lo sappiamo a noi unito con lo spirito, con l'anima, col cuore e ci sentiamo da lui ricambiati. Al contrario possiamo essere vicini a taluno in senso spaziale e, tuttavia, interiormente da lui lontanissimi, poiché questi ci rimane spiritualmente estraneo. La presenza spaziale serve normalmente all'approfondimento della presenza personale.

Alla luce di questa esperienza possiamo dire che la presenza ontologica del corpo e del sangue di Gesù Cristo è salvifica non nel suo essere di per sé, ma perché, come dice Agostino, essa manifesta il dono di sé che ci fa Gesù Cristo e fonda la sua presenza personale in noi. E' così possibile accogliere corporeamente nella propria vita, attraverso il cibarsi e abbeverarsi di lui, Gesù Cristo, nella fede ed essere così da lui assunti nella sua stessa vita escatologica. Cristo si può donare alla comunità riunita anche senza la presenza della sua carne e del suo sangue. Ciò può avvenire nella cena dei cristiani evangelici o in riunioni di credenti in cui manchi il sacerdote. In una comunità riunita per l'eucarestia, Cristo opera salvificamente non solo dal momento della consacrazione, ma già dal momento dell'inizio della celebrazione: però egli, dal momento della consacrazione in poi è presente tra i suoi, come dice il papa, *sublimori modo*. Quando manca la consacrazione, manca quella concreta, tangibile presenza di Cristo che avviene appunto solo

nella consacrazione, in quell'atto in cui il Signore stesso trasfigurato assume pane e vino nel suo potere salvifico con tale intensità che essi pèrdono il loro essere autonomo (la loro sostanza) in senso metafisico e divengono soltanto segni del dono di Gesù Cristo ai suoi. Questi segni, chiari e distinti per il credente, mancano là dove non c'è consacrazione. Ma poiché, nemmeno in questo caso, manca il dono di Gesù, diviene superflua la domanda se, in caso di necessità, un laico possa consacrare, anzi se ciò non sia necessario affinché la salvezza di una comunità non sia compromessa dall'assenza del sacerdote. Un autentico stato di necessità non può sussistere nella dimensione dell'eucarestia. Se, infatti, si comprende il valore salvifico della presenza di Gesù Cristo al di fuori dell'evento eucaristico, come insegnano sia il secondo concilio Vaticano che Paolo VI, appare chiaro che Gesù si dona sempre quando uomini credenti in lui si riuniscono nella fede. E' perciò insussistente l'ipotesi di una consacrazione per necessità che, analogamente al battesimo per necessità, potrebbe essere compiuta anche da un non consacrato. Il parallelismo tra battesimo e eucarestia non è pertinente, poiché il battesimo è necessario alla salvezza in modo diverso di una determinata celebrazione eucaristica. Si deve poi ricordare che la tesi di un potere di consacrare fondato dallo stato di necessità non è sostenuta da alcuna tradizione ecclesiastica. Si può, infine, riassumere che il sacerdote è inviato per servire, attraverso la predicazione della parola e l'operazione sacramentale, da strumento a Cristo sempre presente, affinché egli in un tempo e in un luogo determinato offra i doni di Dio, anzi Dio stesso, concili gli uomini con Dio e li faccia fratelli tra loro. Il secondo concilio Vaticano insegna: «I sacerdoti esercitando, secondo la loro parte di autorità, l'ufficio di Cristo pastore e capo, raccolgono la famiglia di Dio, quale insieme di fratelli animati da un solo spirito, e per mezzo di Cristo nello Spirito la portano a Dio Padre. E in mezzo al loro gregge lo adorano in spirito e verità. Si affaticano inoltre nella predicazione e nell'insegnamento, credendo ciò che hanno letto e meditato nella legge del Signore, insegnando ciò che credono, vivendo ciò che insegnano... Essi, sotto l'autorità del vescovo, santificano e governano la porzione di gregge del Signore loro affidata, nella loro sede rendono visibile la Chiesa universale e portano un grande contributo alla edificazione di tutto il corpo (mistico) di Cristo. Sempre intenti al bene dei figli di Dio, cerchino di portare il loro contributo al lavoro pastorale di tutta la diocesi, anzi, di tutta la Chiesa... Abbiano poi cura, come padri in Cristo, dei fedeli che hanno spiritualmente generato col battesimo e l'insegnamento. Divenuti sponta-

neamente modelli del gregge presiedano e servano alla loro comunità locale, in modo che questa possa degnamente esser chiamata col nome di cui è insignito tutto e solo il popolo di Dio. Si ricordino che devono, nella loro quotidiana condotta e sollecitudine, presentare ai fedeli e infedeli, cattolici e non cattolici, l'immagine di un ministero veramente sacerdotale e pastorale, e rendere a tutti la testimonianza della verità e della vita, e come buoni pastori, ricercare anche quelli che, sebbene battezzati nella Chiesa cattolica, hanno abbandonato la pratica dei sacramenti, o persino la fede. Siccome oggi l'umanità va sempre più organizzandosi in unità civile, economica e sociale, tanto più bisogna che i sacerdoti, consociando il loro zelo e i loro mezzi sotto la guida dei vescovi e del sommo pontefice, sopprimano ogni causa di dispersione, affinché tutto il genere umano sia ricondotto all'unità della famiglia di Dio » *(Lumen gentium,* n. 28).

(Tradotto dal tedesco)

Indichiamo alcuni scritti recenti sull'argomento: dalla raccolta di scritti dell'accademia cattolica di Baviera, volume 46: *Weltpriester nach dem Konzil,* con contributi di J. Blank, Schreuder, K. Rahner, A. Görres, F. Klostermann; volume 50: *Existenzprobleme des Priesters,* con scritti di G. Denzler, Hürter, Leuenberger, N. Greinacher, Lehamann, Münster. Inoltre alcuni quaderni della rivista *Concilium,* in particolare il terzo numero del quinto anno, 1969 (con scritti di K. H. Schelkle, W. Kasper, A. Hastings, E. Pin, F. Haarsma, H. Schuster, K. Rahner, S. Barela, N. Greinacher, A. Andreu-Rodrigo) e il secondo numero del 1965, con contributi di J. Pascher, J. A. Jungmann, infine il quarto numero del 1968 con interventi di B. Rigaux, A. Javierre, H. Küng, J. Remmers, A. Dulles, A. van Ruler, B. Dupuy, M. Villain, J. Duss von Werdt, E. Gossmann, J. Peters. Inoltre *Trierer Theologische Zeitschrift* 78, 1969, numero 4 con scritti di K. Kertelge, *Lebendiges Zeugnis,* 1969, primo fascicolo, con scritti di W. Breuning, Ch. Ertel, A. Muller. Segnaliamo anche gli articoli di H. Schlier e O. Semmelroth su *Zeitschrift für Philosophie und Theologie,* 1969, e di Ratzinger su *Klerusblatt,* 1969.

NOTE

ECCLESIOLOGIA

Primato e collegialità

Nel ciclo di conferenze teologiche organizzate da « Renovatio », monsignor Luigi M. Carli, vescovo di Segni, ha parlato a Genova, il 17 gennaio 1970, nel salone del Quadrivium su « Primato e collegialità nella Chiesa ». Pubblichiamo qui di seguito le parti fondamentali della relazione.

Intendiamo trattare del *primato giurisdizionale* del romano pontefice e della *collegialità dell'episcopato* cattolico. Così precisati, si tratta di due termini che, quantunque non contenuti tali e quali nella Scrittura, appartengono però al linguaggio della Chiesa cattolica per designare due realtà effettivamente contenute nel deposito della divina rivelazione.

Prima di addentrarci nell'esame dei contenuti è opportuno fare alcune premesse, utili per collocare i due termini nell'unica prospettiva giusta che valga a farcene cogliere l'intrinseca realtà. Sono premesse dell'ordine della fede. Il primato e la collegialità, infatti, sono entrambi opera di Spirito Santo, appartengono al mondo soprannaturale, anche se incarnati in involucri o strutture terrestri. Di qui tre conseguenze molto importanti.

a) Prima conseguenza: la possibilità di zone misteriose, quando queste due realtà si presentino alla riflessione dell'uomo. Tutto ciò che promana da Dio porta con sé, inevitabilmente, l'ombra del suo insondabile mistero. E' ombra per noi, ben inteso: in sé è luce, una luce eccessiva, abbagliante per i nostri poveri occhi cisposi.

Del resto, quanti altri binomi del mondo rivelato affaticano e lasciano inappagata la nostra fede « quaerens intellectum ». L'unicità della natura di Dio nella trinità delle Persone; l'unione della vera divinità e della vera umanità in Gesù Cristo; l'efficacia della grazia divina e la libertà dell'uomo; la fede e la ragione; la Scrittura e la tradizione; Cristo e Maria; il sacrificio del Calvario e il sacrificio della Messa; il sacerdozio ministeriale e il sacerdozio comune; l'immutabilità e il progresso del dogma; e così via dicendo.

Queste apparenti antinomie creano problemi e tensioni per noi. I sin-

goli termini di questi binomi noi li ammettiamo per certissima fede; ma è il loro nesso interiore, che risulta tanto spesso misterioso per noi.

E ogni sforzo che la riflessione teologica compia per coglierlo, per fissarlo in formule, tanto più è valido e quindi accettabile, quanto più integri e inalterati rimangono i singoli termini dei binomi, senza calcare l'uno a scapito dell'altro o, peggio, senza sacrificare l'uno all'altro col mettere una *o* al posto della *e*, cioè disgiunzione sacrilega dove Dio ha messo unione indissolubile.

Nessuna meraviglia, pertanto, che nell'elenco dei binomi misteriosi della nostra fede possa rientrare almeno in qualche misura anche il binomio primato-collegialità. A priori si deve credere all'armonia reale dei due termini, perché è lo Spirito Santo che la opera anche se noi non riusciamo a percepirla del tutto. Può darsi che zone d'ombra rimangano ancora da esplorare, nonostante il molto e sostanziale già insegnato. Il magistero della Chiesa continua a riflettere, a pregare, a chiedere luce. Ma una cosa è fuori dubbio: la nuova luce di domani, appunto perché dono di Dio, non potrà mai negare o distruggere la luce di ieri e di oggi, dono essa pure della medesima sorgente. Potrà ampliarla, approfondirla, arricchirla di intensità, ma identico rimarrà lo spettro dei suoi colori fondamentali. Sviluppo e progresso omogeneo del dogma rivelato, mai e poi mai cambiamento di significato: « in suo dumtaxat genere - recita scultoreo san Vincenzo Lirinense fin dal 434 - in eodem scilicet dogmate, eodem sensu eademque sententia ».

b) Seconda conseguenza: a Mosè che si avvicinava al roveto ardente fu intimato di togliersi i calzari poiché « locus in quo stas terra sancta est » (*Esodo* III, 5), Qualche cosa di analogo viene intimato a quanti si accostano a questa specie di roveto che è il binomio primato-collegialità. In faccia a realtà di ordine soprannaturale occorre deporre i calzari dei moduli, dei criteri, dei paragoni attinti dalle realtà terrestri. Qui è la volontà di Dio che fa legge, che fonda la natura delle cose. E la volontà di Dio rimane in eterno, intatta e intangibile, nonostante l'evolversi, anche lecito e perfino auspicabile, delle cose umane. Tale divina volontà occorre ricercarla nella rivelazione, quale ce la propone la Chiesa; e poi accettarla così com'è, anche se non dovesse rientrare nelle usuali categorie mentali.

In un mondo come l'attuale, dove trionfano quegli *idola fori* o *idola theatri* che si chiamano democraticismo, parlamentarismo, assembleismo, maggioranza dei suffragi, divisione dei poteri, commissioni, sottocommissioni e supercommissioni, équipes, eccetera, è ben comprensibile che riesca ostica l'idea di un primato che non sia meramente decorativo, l'idea cioè di una potestà piena e suprema concentrata nelle mani di un uomo solo; mentre invece trova entusiastica accoglienza l'idea di un collegio anonimo e anòdino, nel quale si stemperino le responsabilità personali e dove, « stet pro ratione numerus » il numero, la maggioranza ottenuta comecchessia. Guai se si volesse introdurre simili canoni di giudizio nel mondo delle realtà soprannaturali. Sta invece accadendo, purtroppo, da qualche parte che primato e collegialità si tenti di stabilirli e confrontarli in base a moduli profani. E così, nel desiderio di farli entrare in una specie di armonia prestabilita che sia di gradimento dell'uomo moderno o, in clima ecumenico, dei cristiani separati da Roma, si finisce per alterarli e deformarli. Sareb-

be allora preferibile rinunziare a *vedere* l'armonia dei due termini, a trovare loro una precisa sistemazione concettuale, e fidarsi semplicemente di Dio, il quale nel primato e nella collegialità ha inteso offrire due realtà aventi natura e finalità specifiche, ugualmente indispensabili per la vita della Chiesa: non già un molesto rompicapo per le nostre povere intelligenze o, peggio, un antagonista, un « correttivo », un « contrappeso » l'una dell'altra, cosa assolutamente indegna della sua sapienza e onnipotenza.

c) Terza conseguenza: a proposito della collegialità è venuto di moda parlare come di una « novità » o, quanto meno, di una « riscoperta » fatta dal secondo concilio Vaticano. Senza le debite precisazioni, un linguaggio del genere è inaccettabile, e se si continua a martellarlo come si sta facendo, è anche psicologicamente controproducente.

La rivelazione, infatti, è da duemila anni che si è conclusa. E allora — si domandono con ansia le anime semplici — è mai possibile che per tanto tempo la Chiesa « pre-conciliare » abbia ignorato o lasciato senza attuazione una struttura fondamentale di origine divina? E se così, sarebbe ancora credibile una Chiesa siffatta?

Ma la verità è ben altra. La collegialità, poiché viene veramente da Cristo ed è essenziale alla Chiesa da lui fondata, dovette esistere ed operare fin dall'inizio. Ogni epoca dell'éra cristiana ha bisogno e diritto insieme alle cose essenziali stabilite da Dio. Potrà essere nuova la formulazione tecnica, la nomenclatura, l'approfondimento di aspetti e di rapporti accessori: ma la cosa deve rimanere immutata nella sua sostanza quale essa fu all'inizio della sua origine. Cresce e si sviluppa l'intelligenza della medesima da parte nostra, ma sempre — per ripetere il motto di san Vincenzo Lirinense — « in eodem sensu eademque sententia ».

Qualcuno nei giorni del sinodo straordinario dei vescovi ha detto che il secondo concilio Vaticano non avrebbe scritto se non il primo capitolo del libro della collegialità e che ora dovrebbero seguire gli altri. Orbene, che si tratti in effetti del primo capitolo c'è motivo di dubitarne, chi solo ricordi come la Chiesa, anche a proposito della collegialità in rapporto al primato abbia da secoli conosciuta e superata la sempre ricorrente tentazione di sottolineare uno dei termini dei binomi di fede a spese dell'altro: a cominciare da un san Cipriano il quale, in polemica con Roma, esaltava la collegialità e, viceversa, a difesa dell'autonomia del suo proprio governo diocesano, sembrava deprimerla; e oltre fino al conciliarismo, all'episcopalismo, al gallicanesimo, al febronianismo, al sinodo di Pistoia, alle odierne rivendicazioni del progressismo cattolico. Anche la storia degli errori e delle degenerazioni del collegialismo testimonia, a modo suo, l'esistenza della vera collegialità.

Ma anche se fosse vero che appartiene al secondo concilio Vaticano il primo capitolo della collegialità deve essere ben chiaro che quel capitolo contiene degli autentici punti fermi, e non già come è stato scritto dei « punti dinamici », ovverossia dei « limiti provvisori ».

Princìpi fondamentali ed imutabili sono già stati consegnati alla fede dei cattolici: gli altri sviluppi, se e quando verranno, non potranno essere che esplicitazioni, rifiniture, chiarimenti senza che mai il nuovo vanifichi o contraddica la sostanza dell'antico.

IL PRIMATO

Ed eccoci a riflettere sul primo termine del binomio: il primato del romano pontefice.

Ho già indicata la ragione perché il clima in cui viviamo non gli riserba una buona accoglienza. A parte il fatto che frequentemente si confonde il primato con l'infallibilità dottrinale, che ne è soltanto una conseguenza. Spesso l'idea del primato offre il pretesto ad una fantasiosa rappresentazione della Chiesa che la rende del tutto scostante. Si sente dire: come è possibile accettare l'idea di una Chiesa piramidale che si reggerebbe tutta sulla punta di un vertice? Ma Gesù Cristo, nel costruire la sua Chiesa, non si è affato ispirato né, tantomeno, lasciato condizionare dalla geometria euclidea, secondo la quale è la base, non il vertice, che regge la piramide. I suoi pensieri non sono i nostri, le sue vie non sono le nostre. Egli ha parlato piuttosto di un edificio, di una casa fondata su una roccia basilare che — nonostante le suggestioni in contrario della fantasia umana — noi chiamiamo anche vertice solo perché essa rappresenta il punto più alto e più ricco d'impatto con la pietra angolare, cioè con Cristo, dove si trova raccolta la somma delle potestà e delle responsabilità affidate da Cristo alla sua Chiesa.

Il primato del romano pontefice è un dogma di fede definito, or sono cent'anni, dal primo concilio Vaticano e solennemente riconfermato nel 1963 dal secondo concilio Vaticano. Ogni pretesa di « ridimensionamento », di « rilettura », di « reinterpretazione » di quel dogma sarebbe un sacrilegio, una « violatio rei sacrae » già in possesso della Chiesa. L'autentica dottrina della collegialità, in nome della quale spesso si avallano quelle assurde pretese, in effetti non fa che mettere il primato in più vivida luce, mentre essa stessa, a sua volta, ne esce più garantita e illuminata. Perciò ogni cattolico, anche dopo il secondo concilio Vaticano, riaccetta lealmente quel dogma e continua a professarlo integralmente negli stessi termini con cui la Chiesa gliel'ha proposto a credere nel primo concilio Vaticano.

Enunzio questi termini senza darne la dimostrazione che d'altronde qui sarebbe superflua.

a) E' un primato di vera e propria *giurisdizione,* non già appena di onore, di convenienza, di santità personale, di privilegio storico. Giurisdizione comporta non soltanto un ufficio di direzione, di ispezione o di coordinamento, ma anche e soprattutto autentica potestà di governare, emanare leggi e derogare da esse, emettere giudizi vincolanti, punire i sudditi trasgressori. E avere il primato giurisdizionale significa essere l'ultima istanza umana, al di sopra della quale non v'è altra che quella divina.

b) Il primato del romano pontefice comporta una potestà giurisdizionale suprema, piena, immediata, universale, ordinaria: parole usate dal primo concilio Vaticano e dal secondo concilio Vaticano.

— *Suprema:* Ciò significa che al di sopra di quella del papa non v'è altra potestà che quella divina del Pastore eterno, di cui il papa fa le veci

in terra. Nemmeno la potestà del collegio episcopale, se mai per assurdo si potesse concepire separata da quella del papa, le è superiore.

— *Piena:* La potestà di cui Cristo ha voluto dotare la sua Chiesa è partecipabile da più soggetti ed in diversi gradi. Orbene, il papa, anche considerato come persona singola, possiede non soltanto la parte principale, ma la totalità, la pienezza di tale potestà sì che può comunicarne anche ad altri, senza che ciò valga mai a scemare la sua pienezza. Come ha scritto efficacemente il cardinale Journet (1), sul solo successore di Pietro si trova condensata in ogni tempo l'intera fiamma pentecostale, mentre non accade più così né su ciascuno né sulla somma dei successori degli altri apostoli: i quali, di quell'intera fiamma saranno beneficiari soltanto collegialmente considerati, e sempre che si trovino in comunione gerarchica col romano pontefice, « cum Petro et sub Petro ».

— *Immediata:* Per volontà di Cristo la potestà del primato viene conferita immediatamente da Dio, con esclusione di tramiti o mediazioni di altre persone fisiche o di corpi morali. Parimenti immediato, cioè libero da condizionamenti da parte di intermediari umani, fossero anche i singoli vescovi o addirittura il collegio episcopale, è l'esercizio che di tale potestà il papa compie o personalmente o servendosi della sua curia. Ogni condizionamento giuridico o morale, anche se soltanto episodico snaturerebbe, cioè annullerebbe, il primato. A motivo di tale piena immediatezza la potestà del papa merita la qualifica di potestà *episcopale:* non già nel senso che essa soppianti o assorba quella dei vescovi, ma nel senso che, come quella di un vescovo sulla sua diocesi, così quella del papa sull'intera Chiesa e sulle singole sue parti esclude la mediazione di altre potestà.

La potestà del papa ha, ovviamente, i suoi limiti oggettivi: ma li ha al di sopra di lui. Come ha detto il padre Antòn, relatore al sinodo straordinario dei vescovi, questi limiti si chiamano: fedeltà alla rivelazione, fedeltà alla tradizione, fedeltà ai concili, fedeltà al bene delle anime. Più sinteticamente, forse con maggiore precisione teologica, avrebbe potuto dire con monsignor Zinelli, relatore ufficiale al primo concilio Vaticano, che la potestà pontificia è siffatta « ut coarcteri non possit ab ulla potestate humana ipsa superiore, sed a jure tantum naturali et divino » (2).

— *Universale:* Quanto è universale, di diritto e di fatto, la Chiesa cattolica, altrettanto universale è la potestà del romano pontefice. Essa si estende « sive in omnes et singulas ecclesias, sive in omnes et singulos Pastores et fideles » (3). Si estende, quindi, anche sull'episcopato considerato come collegio o corpo, perché non può risultare diminuita o mutata l'universalità del potere lasciato da Cristo al suo vicario per il fatto che aumenti o si coaguli in collegio il numero dei partecipanti al medesimo potere. La potestà pontificia non viene limitata da alcuna categoria di persone, né da alcun genere di negozi: ne forma oggetto qualsiasi materia ecclesiale (fede, morale, liturgia, disciplina, governo, eccetera), sebbene non tutta sotto il medesimo profilo o secondo la medesima misura.

(1) Cfr. *L'osservatore romano,* 26 luglio 1969, p. 3.
(2) *Amplissima collectio,* 52, 1108 D.
(3) Primo concilio Vaticano, costituzione *Pastor aeternus,* III, can. (DS 3064).

— *Ordinaria:* Con questa qualifica si vuol significare che quella del papa è una potestà inerente, per natura sua, all'ufficio che egli detiene di pastore supremo dell'intero gregge del Signore. Trattandosi, quindi, di un ufficio permanente e sempre attuale, è una potestà stabilmente conferita, a datare dal momento in cui il candidato accetta la sua elezione a romano pontefice, e Cristo stesso direttamente lo investe della carica di suo proprio vicario in terra. Ricevuta non per delega della Chiesa o del collegio episcopale, il papa la sua potestà la può sempre esercitare *motu proprio,* senza bisogno di alcuna attuazione o alcun concorso *ab extra.*

Il Vangelo ha condensato tutta la ricchezza del contenuto del primato giurisdizionale in due immagini di sapore prettamente orientale: quella di pietra fondamentale e clavigero del regno dei cieli (*Matteo* XVI, 18) e quella di pastore dell'intero gregge di Cristo (*Giovanni* XXI, 15). La prima immagine, che chiamerei statica, bene esprime l'ufficio e la responsabilità di Pietro per la sicurezza, genuinità e stabilità della casa di Dio contro le potenze dell'inferno. La seconda immagine, che chiamerei piuttosto dinamica, evidenzia la sollecitudine personale del vicario di Cristo per la salvezza di quanti abitano in quella casa, ad imitazione del Buon Pastore che è giunto a dare perfino la vita per il bene del suo gregge.

La ragione profonda del primato personale di Pietro, e della esigenza della sua unicità, trasmissibile di successore in successore, ci sembra chiaramente leggibile nei citati due passi biblici: Pietro viene anzitutto costituito vicario di Cristo, cioè vicario del Pastore universale della Chiesa. La sua missione primordiale è quella di tenere visibilmente le veci di Cristo risorto e asceso al cielo sia in seno al gregge, sia in seno al collegio dei pastori subalterni. La più piena e perfetta espressione della vicarietà della persona fisica di Cristo non poteva essere affidata che ad un'altra persona fisica (quella, appunto, di Pietro), non già ad una persona morale qual'è quella di un collegio, apostolico prima ed episcopale poi. Il primato di uno solo nella Chiesa, non già quello di dodici prima ed oggi di ben duemilacinquecento persone, è l'unico capace di fornire il segno evidente ed inconfondibile dell'unità e unicità originaria della Chiesa di Cristo, nonché della permanenza nella Chiesa dell'unico capo invisibile da cui tutto deriva, e l'essere e l'operare.

Ne consegue che tutti gli altri titoli e tutte le altre responsabilità legittimamente spettanti a Pietro — per esempio quello di rappresentante e promotore dell'unità della Chiesa e del collegio apostolico, quello di membro anzi capo del collegio medesimo — sono derivazioni del titolo fondamentale di vicario di Cristo nella edificazione e pasturazione della Chiesa, ma non ne esauriscono affatto la funzione.

Oggi è doveroso registrare con preoccupazione una certa tendenza teologica a voler ridurre la funzione del romano pontefice a quella di capo del collegio episcopale, a voler costringere la sua figura entro il cerchio dell'episcopato, a voler « situare (o per meglio dire: inglobare) il suo primato all'interno dello spiegamento normale della collegialità ». E' stato scritto nei giorni del recente sinodo straordinario: « Il papa è capo della Chiesa *in quanto* è capo del collegio episcopale; non è al di fuori o al di sopra del collegio episcopale, è nel collegio episcopale; con un potere che riceve direttamente da Cristo di capo di tutto il collegio, ma sempre nel

collegio ». Posizione insostenibile, anzi da rovesciare completamente! Si potrebbe documentare come il concilio, a richiesta esplicita di molti padri, abbia eliminato da più di un testo degli schemi preparatori quell'insidiosa *reduplicatio « in quanto* capo del collegio » che in realtà limita, e quindi deforma, la essenziale missione del romano pontefice. Il papa, infatti, in tanto è capo visibile della Chiesa ed ulteriormente capo del collegio episcopale — che è, non dimentichiamolo, una porzione della Chiesa — in quanto è vicario di Cristo e pastore universale del gregge di lui.

Dentro, fuori o sopra il collegio? Questa sì che è un'autentica questione di lana caprina, nutrita dall'inconscio pregiudizio che essere al di fuori o al di sopra significhi essere estranei, o addirittura oppressori! Simili denominazioni locali male si applicano alle realtà soprannaturali. Il papa sotto un certo aspetto appartiene al collegio episcopale perché ne è membro e capo; ma sotto un certo altro verissimo aspetto lo trascende perché, come luogotenente di Cristo, come fondamento e capo visibile dell'intera Chiesa, è ciò che il collegio, in quanto tale, mai potrà essere.

Una questione analoga si mosse durante il concilio anche a proposito della Vergine Maria. Certi ecumenisti esagitati si domandarono con ansia: è dentro o al di sopra della Chiesa la Madonna, che ne è stata proclamata madre? E si rispose: sotto un certo aspetto la madre è dentro, perché è membro della famiglia; ma sotto un altro aspetto è al di sopra, perché sorgente e scaturigine stessa della famiglia: « Media — diceva già san Bernardo — Maria inter lunam et solem, inter Christum et Ecclesiam ».

L'unicità e il primato della funzione personale di Pietro rispetto all'intera Chiesa e ai singoli organismi in essa esistenti, collegio apostolico non escluso, bene si evincono in base alla volontà di Cristo, quale emerge dal deposito della rivelazione. Sulla scorta dei Vangeli è possibile stabilire che le sollecitudini di Gesù si susseguono nel seguente ordine cronologico: Pietro, gli altri apostoli, la Chiesa. Già fin dal primo incontro con Simone figlio di Giona, quando gli cambia il nome di famiglia con il nuovo stranissimo nome di Kefa, Gesù lo vede in rapporto immediato ed esclusivo alla sua funzione vicaria di fondamento visibile del futuro edificio della Chiesa. Il rapporto di capo, di « primo » rispetto ad un eventuale gruppo di prescelti non entra per ora nella prospettiva di Gesù: ne seguirà come logica conseguenza, e sarà iscritto più nei fatti che nelle statuizioni verbali del Maestro. E', dunque, quella di pietra fondamentale della Chiesa e di vicario della Pietra Angolare la funzione caratterizzante e primigenia a cui Pietro è destinato: ed è una funzione strettamente personale, distinta dall'altra di membro e capo della comunità apostolica.

Confermeranno poi questa interpretazione i classici luoghi di *Matteo* XVI, 18; *Luca* XXII, 32; *Giovanni* XXI, 15.

Soltanto a Pietro, in presenza e quasi in opposizione agli altri undici apostoli, con riferimento esplicito non alla opinione dei colleghi ma alla sua personale professione di fede, frutto di rivelazione divina a lui soltanto concessa, Cristo promette l'ufficio di fondamento della Chiesa e di clavigero del regno dei cieli. A Pietro soltanto, in presenza e contraddistinzione dagli altri undici, Cristo assicura la sua preghiera affinché non venga meno la fede di lui, anzi egli possa confermare nella fede i suoi fratelli. A Pietro soltanto, finalmente, in presenza e in voluto confronto

con gli altri dieci — « mi ami tu più di costoro? » — il Salvatore risorto conferisce l'ufficio di pastore dell'intero suo gregge.

Il Messia, a missione terrestre compiuta, può ormai ritornare al Padre e abbandonare visibilmente questa terra, senza che, perciò, il regno di Dio, da lui inaugurato, venga messo in forse, senza che perciò l'« ecclesia » dei suoi seguaci abbia a disgregarsi. Egli — e questa è un'assoluta novità rispetto alla concezione messianica del mondo giudaico — ha provveduto a rimanere presente attraverso la persona fisica di un suo luogotenente, di un suo vicario, scelto da lui stesso e munito dell'autorità e responsabilità di capo. Se fosse stata volontà di Cristo affinché non già la sola persona fisica di Pietro bensì l'intero collegio degli apostoli, sia pure con a capo Pietro, dovesse raccogliere e perpetuare la funzione di suo vicario in terra, ben altro doveva essere il parlare e l'agire del divino Maestro. Equivoco più grave di questo egli, l'eterna Sapienza, non avrebbe potuto provocare.

LA COLLEGIALITA'

Ed ora fermiamo la nostra attenzione sul secondo termine del binomio: la collegialità episcopale.

Il luogotenente di Cristo, sia pure munito di potestà piena e suprema, non fu lasciato solitario a pascere il gregge del Signore. Per volontà stessa di Cristo, egli dev'essere sempre affiancato da un corpo di collaboratori, di pastori ausiliari: gli undici apostoli prima, i vescovi poi.

Questa è una realtà, non meno del primato, essenziale alla divina costituzione della Chiesa. Ultimo in ordine di tempo, e con maggiore ampiezza e sistematicità, ne ha trattato il secondo concilio Vaticano, il quale non si è limitato ad affermare l'esistenza, ma ne ha dichiarato anche il contenuto sostanziale. Come, per volontà di Cristo, i dodici apostoli con a capo Pietro formarono il collegio apostolico, così, per la medesima volontà di Cristo, i vescovi con a capo il romano pontefice formano il collegio episcopale che succede a quello apostolico. L'espressione « *collegialità episcopale* » non si trova formalmente nei documenti del secondo concilio Vaticano. E' un astratto derivato dal concreto « *collegio* episcopale », usato spessissimo dal concilio. L'astrazione, la quale di un fatto fa una legge, è un procedimento legittimo finché rispetta le regole della buona logica. Queste vietano, per esempio, di interpolare nell'astratto elementi estranei al concreto originario, di escluderne elementi che gli sono propri, o come pure di estendere l'astratto ad altre realtà, sia pure affini, che da esso si distinguono essenzialmente. Purtroppo, invece, di simili illeciti paralogismi si nutre in gran parte certa problematica creatasi attorno al binomio primato-collegialità; da lì hanno origine tensioni e pretensioni avanzate da certi circoli della nuova teologia.

Gesù il gruppo degli apostoli non l'ha mai chiamato col nome di *collegio;* anzi, non sembra nemmeno del tutto certo che a lui risalgano gli appellativi tecnici « gli apostoli » o « i dodici ». Gesù non ha incasellati quei prescelti in nessuna delle categorie giuridiche esistenti allora nel mondo giudaico o greco-romano. La categoria, in cui raccogliere que-

gli uomini destinati a diventare pescatori d'anime, l'ha creata nuova lui stesso, dettandone le leggi interne costituzionali mediante fatti e parole inconfondibili, pur lasciando ad altri la briga di trovarle il nome. Ma non è il nome che conta: è la *res*.

Ora il fatto incontrovertibile è questo. Dalla schiera numerosa dei suoi seguaci Gesù, dopo aver a lungo pregato, ne ha scelti dodici. Li ha uniti attorno a se, ha voluto che vivessero sempre con lui; li ha istruiti e formati a parte, li ha preparati ad una missione di grande responsabilità. Solo a loro dodici ha detto: « Tutto quello che avrete legato sulla terra, sarà legato nel cielo; e tutto quello che avrete sciolto sulla terra sarà sciolto nel cielo » (*Matteo* XVIII, 18). Solo a loro, nell'ultima cena, ha detto: « Fate questo in memoria di me » (*Luca* XXII, 19). Soltanto su di loro il Risorto ha soffiato dicendo: « Ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi, a chi li riterrete saranno ritenuti » (*Giovanni* XX, 22). Finalmente, soltanto per loro fu il comando del Signore prima di salire al cielo: « Andate, dunque, fate che tutti i popoli diventino miei discepoli, battezzandoli... insegnando loro... Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, sino alla fine del mondo » (*Matteo* XXVIII, 19). La missione ricevuta è universale nel tempo e nello spazio: cosa impossibile a realizzarsi se alla morte dei dodici altri uomini non ne raccogliessero l'eredità. Al gruppo degli apostoli, con a capo Pietro, succede il gruppo dei vescovi, con a capo il successore di Pietro: il romano pontefice. Fu soltanto a partire da san Cipriano — almeno in Occidente e per quanto ne sappiamo noi — che la cristianità adoperò il nome di *collegio*, assieme a quelli di *ordine* e *corpo*, per designare l'insieme degli apostoli e l'insieme dei vescovi. Ma occorre dire subito che si tratta di una semplice analogia, perché il contenuto della realtà apostolica e poi episcopale non adegua affatto il significato del nome *collegio*, desunto dal mondo giuridico greco-romano. Le differenze sono sostanziali. Tra parentesi, sia lecito osservare che l'immagine di collegio — divenuta ormai l'unica usuale — è la meno felice, perché meno delle altre (per esempio, quella di corpo) rende la ricchezza interiore e misterica del contenuto. Qualcosa di analogo sta accadendo a proposito delle varie immagini con cui nella Bibbia è designata la Chiesa; quella di « popolo di Dio », che teologicamente parlando è la meno ricca e la meno cristologica, sta soppiantando nell'uso tutte le altre, compresa la ricchissima immagine di corpo mistico di Cristo.

Anche il secondo concilio Vaticano è consapevole del valore meramente analogico del vocabolo « collegio », quando dichiara nella nota esplicativa previa: « Collegio non si intende in senso strettamente giuridico, cioè di un ceto di eguali i quali demandino la propria potestà al loro preside, ma di un ceto stabile, la cui struttura ed autorità dev'essere dedotta dalla rivelazione ». E', infatti, la volontà di Cristo che deve far legge in materia: essa, ed essa soltanto, determina la natura, i fini, i poteri, le strutture interne, i rapporti reciproci tra i membri, il modo di funzionare del gruppo. E tali elementi, perché di origine divina, non sarà mai lecito ad alcuno, e per nessun motivo, mutare, accrescere o diminuire. Esaminiamoli brevemente.

a) Cristo ha voluto che gli apostoli formassero un *« ceto »*, cioè una

pluralità unita e costituente categoria distinta, anche se non separata, dalle altre categorie esistenti o possibili in seno alla Chiesa.

b) Ha voluto inoltre che fosse un ceto *stabile*, cioè permanente quanto è permanente la Chiesa: « usque ad consummationem saeculi ». Il collegio non è, dunque, costituito *ad tempus* o ad intermittenza, come avviene spesso nei collegi umani; e nemmeno con quella relativa perpetuità che, sancita solennemente sulla magna charta degli istituti umani, è costretta poi a soccombere alla forza maggiore o alla volubilità degli uomini.

c) Si tratta di un ceto numericamente *aperto*. L'iniziale numero di dodici costituiva un simbolo di universalità, apprezzabile più dalla mentalità giudaica che non da quella pagana. Non doveva dunque rimanere un numero chiuso, bensì allargarsi a seconda delle esigenze della cattolicità della Chiesa attraverso i secoli, in vista di una saggia pasturazione del gregge. Comunque è lecito argomentare che non sulla ristrettezza ed fissità del numero duodenario Gesù puntò per ottenere la coesione del ceto apostolico, dal momento che egli l'aveva già assicurata mediante l'unicità del suo luogotenente. Nemmeno gli apostoli considerarono quel numero come essenziale, tanto è vero che, mentre si preoccuparono di dare un successore a Giuda onde completare il numero dodici quando si presentarono per la prima volta al popolo di Israele, dopo non se ne preoccuparono più quando cominciò a scemare il collegio apostolico con la morte di Giacomo. Sarebbe strano che Gesù non avesse dato per essenziale il numero duodenario dei membri, se egli avesse inteso concentrare tutta la potestà lasciata alla Chiesa soltanto nel collegio apostolico.

d) Gesù non ha previsto il collegio apostolico come un ceto necessariamente *fisso in un sol luogo*, come avviene di solito nei collegi umani; anzi, ha comandato ai membri di sparpagliarsi in tutte le direzioni della terra. Una simile pluralità di membri sempre crescente e destinata per statuto a vivere ed operare sparsa per il mondo, rende anche a priori sommamente improbabile che Cristo abbia voluto che il governo centrale *ordinario* dell'intera Chiesa si effettui per mezzo della forma collegiale: forma problematica e difficoltosa non soltanto ora che i vescovi sono duemilacinquecento, ma anche all'inizio quando erano appena dodici.

e) Nel collegio episcopale si entra automaticamente all'avverarsi simultaneo di due condizioni parimenti necessarie: la recezione valida del sacramento dell'episcopato e la comunione gerarchica col vescovo di Roma e, tramite suo, con gli altri vescovi.

Ci siamo così avvicinati alla struttura intima di codesto specialissimo corpo o collegio: struttura che potrebbe dirsi una micro-realizzazione di quella del corpo mistico di Cristo. Come nella Chiesa, così anche nel collegio episcopale coesistono e cooperano l'elemento divino e l'elemento umano, il mistero e l'istituzione, il carisma e l'ufficio, la comunione della carità e la gerarchia delle potestà. Uno speciale sacramento dona alla Chiesa l'episcopato; la *communio hierarchica* le dona la collegialità episcopale. I membri del collegio si trovano uniti tra loro, oltre che dai vincoli comuni a tutti i cristiani, da vincoli specialissimi e caratterizzanti,

che li cementano in una specialissima comunione, la « communio episcopalis »:

— la stessa consacrazione ontologica sacramentale, che li configura in pienezza a Cristo sommo sacerdote, maestro e re, e li mette tutti a servizio dell'unità e cattolicità della Chiesa;

— la stessa missione e responsabilità, munita di un'identica potestà giurisdizionale, e garantita dall'unitario carisma dell'infallibilità dottrinale;

— il medesimo deposito rivelato da predicare e i medesimi sacramenti da confezionare e distribuire;

— la carità fraterna che circola incessantemente tra tutti i membri e li rende solleciti gli uni degli altri, e tutt'insieme della medesima Chiesa universale. Quest'è quell'« affectus collegialis », quella « collegialis unio » di cui parla il secondo concilio Vaticano, e che costituisce quasi il glutine sacro che unisce tra loro i membri del collegio episcopale.

f) Si tratta però di una comunione *gerarchica.* L'«affectus collegialis», cioè, non si riduce a vago affetto sentimentale, ma è una realtà organica la quale, pur animata dalla carità, esige una forma e una struttura giuridica. Infatti questa comunione episcopale trova una pluralità di membri che, per volontà di Cristo, debbono esercitare il loro ufficio, ricevuto col sacramento, in una cooperazione gerarchica: e questa esige che l'esercizio dell'ufficio si attualizzi mediante una determinazione giuridica. Questa comunione non trova poi tutti i membri nella identica posizione, cioè non è una *unio inter pares.* Per volontà di Cristo il corpo episcopale ha un capo, il quale si identifica col vicario di Cristo e capo visibile della Chiesa universale. Anche il collegio episcopale — che è porzione elettissima della Chiesa — risulta edificato *supra firmam Petram:* per questo, il successore di Pietro deve esercitare il suo primato di giurisdizione anche sui membri e sulla somma dell'episcopato. Senza questo capo o, peggio, contro questo capo il collegio, in quanto tale, né esiste né opera: lo ha dichiarato il secondo concilio Vaticano (4). Tanto è determinante la presenza, l'accettazione o almeno l'assenso del romano pontefice per l'esistenza e l'attività del collegio episcopale. In questo senso il primato può considerarsi a servizio della collegialità: servizio della più alta specie, perché ne garantisce l'essere e l'operare.

g) Il collegio, in quanto collegio, sempre in unione col suo capo e mai senza di esso, è *soggetto permanente* di piena e suprema potestà su tutta la Chiesa, come lo è personalmente il romano pontefice, e gode, non meno del romano pontefice, a ben precise condizioni, del carisma dell'infallibilità nell'insegnare dottrine di fede o di morale.

h) Ma tale potestà piena e suprema *non è sempre in atto,* ma lo è soltanto quando il capo del collegio lo chiama ad agire collegialmente.

E' a questo preciso punto — nonostante la lucidissima dottrina del

(4) Cfr. nota esplicativa previa, n. 3.

concilio (5) — che oggi specialmente sorgono equivoci e contestazioni clamorose.

Si dice: com'è possibile concepire una realtà di origine divina, quale il collegio episcopale, che esiste in permanenza dotato di potestà piena e suprema, ma che, teoricamente parlando, potrebbe non esercitarla mai, dal momento che il suo capo non è mai obbligato a chiamarlo all'azione collegiale? Non dovrebbe forse ritenersi inutile un tale ente e, quindi, indegno di Dio?

Di qui prendono le mosse certe « rivendicazioni » episcopaliste: senza un maggiore esercizio della collegialità — si dice — avremo le crisi di ubbidienza.

Diamo subito qualche risposta a questa speciosa difficoltà. Anzitutto, l'esercizio collegiale della piena e suprema potestà della Chiesa non è essenziale alla struttura della medesima: nessuna prova valida dell'assunto contrario è possibile addurre dalla Scrittura o dalla tradizione o dalla prassi della Chiesa. In duemila anni di storia l'esercizio strettamente collegiale si è realizzato soltanto una ventina di volte e, si direbbe, quasi sempre *per accidens*. Nulla vieta che in avvenire il papa possa disporre che si realizzi più di frequente; non facciamoci però l'illusione che questa sia la panacea di tutti i malanni. Resta comunque il dilemma: il governo collegiale o è essenziale alla struttura divina della Chiesa o non lo è. Se è essenziale, allora deve esercitarsi sempre, tutti i giorni, in continuità, e non già soltanto in occasioni più o meno frequenti. Ma poiché la Chiesa, di fatto, l'ha esercitato sì poche volte in venti secoli, bisognerebbe concluderne che essa abbia mutato la sua divina costituzione: cosa inaccettabile per chi crede nell'indefettibilità della Chiesa per virtù dello Spirito Santo che l'assiste. Se poi il governo collegiale non è essenziale alla struttura della Chiesa, allora non lo è mai, e quindi non è esigibile nemmeno una volta soltanto.

E' inoltre un puro giuoco della fantasia concepire il collegio episcopale inattivo fino a che il romano pontefice non lo chiami all'azione collegiale. Una siffatta raffigurazione è originata dall'inconscia assimilazione del collegio episcopale ai collegi creati dal diritto umano; ma la differenza è sostanziale. In questi ultimi, infatti, i membri entrano per concorrere a compiervi delle attività solo e sempre collegiali, che sono poi le uniche valevoli ai fini statutari del collegio. Non vi portano dentro la loro specifica attività personale, perché estranea ai fini del collegio. Tale specifica attività essi la esercitano fuori del collegio, come persone private, senza minimamente coinvolgere la responsabilità del collegio. Ma nel collegio episcopale che è tutto *sui generis* le cose stanno ben diversamente. Resta, comunque, il fatto che *in humanis* non si concepisce una assemblea, un parlamento, un collegio il quale possa non venire mai messo in attività dal suo capo.

Il collegio episcopale — anche quando non è in attività reduplicative come collegio, cioè come soggetto morale unico di piena e suprema potestà sull'intera Chiesa — si trova sempre in pienissima attività nei suoi mem-

(5) Cfr. nota esplicativa previa, n. 4.

bri, quali singoli soggetti fisici detentori di poteri che essi hanno ricevuto singolarmente col sacramento dell'episcopato, ma che non possono esercitare lecitamente, e talvolta nemmeno validamente, se non a patto di essere entrati e di permanere nella comunione gerarchica collegiale.

La qualifica di membri del collegio i vescovi non la pèrdono mai, nemmeno quando agiscono singolarmente nella loro diocesi, ovvero raggruppati in ceti ristretti quali sono, per esempio, i sinodi, i concili particolari, le conferenze episcopali. L'attività personale di ogni vescovo nella sua diocesi è originata da una potestà di ordine e di giurisdizione che deriva, sì, immediatamente da Cristo, ma che ha la indeclinabile necessità di venir attuata mediante le legittime forme canoniche. E' vero che non si tratta di potestà piena e suprema come quella del romano pontefice e del collegio episcopale; però essa si trova, per sua stessa natura, nella medesima linea ontologica e finalistica di quella del collegio; anzi, sotto un certo aspetto, è ancora più ampia perché, a differenza del collegio, il singolo vescovo è soggetto ricettore ed esecutore del « munus sanctificandi », che dei tre uffici episcopali (insegnare, santificare, governare) è senza dubbio il più prezioso e il più cristiforme. Inoltre, anche la potestà dei singoli vescovi converge al conseguimento della missione che fu affidata in blocco al collegio: quella cioè di pascere, istruire e santificare il popolo di Dio. Anzi, diciamo la verità: non è con l'azione strettamente collegiale che l'episcopato può soddisfare adeguatamente ai suoi compiti — e, del resto, il bene delle anime nemmeno lo esige — bensì attraverso la quotidiana, ordinaria, immediata cura pastorale che i singoli vescovi esercitano nella porzione del gregge loro affidata. E' attraverso la continua, simultanea pasturazione dei vescovi nelle singole Chiese « in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit » (6), pasturazione chiamata canonicamente all'atto e coordinata dal pastore-vicario di Cristo, che la Chiesa universale si edifica. Il genuino pluralismo è assicurato alla Chiesa cattolica più dalla varietà dell'azione dei molti vescovi che non dall'attività collegiale dell'unico collegio episcopale, in quanto collegio.

Dunque, il collegio episcopale, in un certo verissimo e ricchissimo senso, è sempre in attività di servizio, a cominciare dal capo fino all'ultimo dei suoi membri anche quando non pone azioni strettamente collegiali: « E' verità sacrosanta — dice il il concilio — che governando bene la propria Chiesa, come porzione della Chiesa universale, i vescovi contribuiscono efficacemente al bene di tutto il corpo mistico, che è pure il corpo delle Chiese » (7).

La stessa ininterrotta attività di servizio deve attribuirsi anche a quell'« affectus collegialis » o « unio collegialis », in forza della quale i vescovi, singoli o raggruppati, devono sentirsi corresponsabili della « sollicitudo omnium ecclesiarum »: sollecitudine la quale, « benché non sia esercitata con atti di giurisdizione, tuttavia contribuisce sommamente al bene della Chiesa universale » (8).

Così appare chiaro perché Cristo, prima ancora e più che di farne

(6) *Lumen gentium*, n. 23.
(7) *Lumen gentium*, n. 23.
(8) *Lumen gentium*, n. 23.

un collegio, cioè un soggetto unico di potestà suprema, si sia preoccupato di fare dei suoi apostoli un episcopato aperto di numero, dinamico e pluralistico di attività. Era questo, in fondo, che esigeva, esige ed esigerà sempre il bene delle anime.

RAPPORTI TRA PRIMATO E COLLEGIALITA'

Sui rapporti tra primato e collegialità non poco è stato fin qui detto, in ordine sparso: ora occorre completare e sistemare, anche perché, nel clima attuale, potrebb'essere questo il punto più scottante di tutto il problema. Incominciamo col dire che i due termini del binomio (primato e collegialità) dobbiamo considerarli simultaneamente e sul medesimo piano ottico, affinché possano risaltare, senza deformazione alcuna, le esatte dimensioni dell'uno e dell'altra, le reciproche proporzioni, i punti di contatto e anche le differenze. Se a taluni sembra che, dopo il primo concilio Vaticano, l'occhio dei cattolici si sia fissato troppo sul primato a spese della collegialità, a noi sembra non ipotetico pericolo che, dopo il secondo concilio Vaticano, l'occhio di certi cattolici si stia fissando troppo sulla collegialità a spese del primato. Anche qui, invece, dobbiamo dire col Vangelo: « Quod Deus coniunxit homo non separet », e possiamo aggiungere di nostro: « Quod Deus distinxit homo non confundat ».

Ecco i punti fermi della dottrina cattolica, alcuni dei quali garantiti anche dal carisma della definizione infallibile.

I) Primato e collegialità sono realtà di diritto divino e, dunque, perpetue ed immutabili nella loro sostanza. Il tema dei rapporti tra l'uno e l'altra attende certamente ulteriori approfondimenti e chiarificazioni: lo hanno riconosciuto anche i padri del sinodo dell'ottobre scorso. I teologi hanno materia per le loro indagini; ma sarebbe fatale illusione, oltre che speranza illecita, attenderne dei risultati che modifichino sostanzialmente i punti fermi e luminosi fissati dal primo concilio Vaticano e dal secondo concilio Vaticano. Sulla scorta di questi due concili noi riteniamo fermissimamente di conoscere la sostanza delle due realtà di cui Cristo ha dotato la sua Chiesa, e siamo convintissimi che, mettendole a confronto, la loro differenziazione non potrà mai risolversi in reale opposizione, la loro dualità mai in dualismo, la loro doverosa convivenza mai in braccio di ferro, il condizionamento e quindi la subordinazione della collegialità al primato mai in giustificato complesso di frustrazione.

II) Il romano pontefice, da solo e personalmente, è il vicario di Gesù Cristo e per questo è anche il capo visibile del collegio episcopale, in seno al quale egli, come insegna il secondo concilio Vaticano, « conserva sempre integro il proprio ufficio di vicario di Cristo e pastore della Chiesa universale » (9), mentre i vescovi « nel collegio (sono tenuti ad) osservare fedelmente il primato e principato del loro capo » (10).

(9) *Nota esplicativa previa*, n. 3.
(10) *Lumen gentium*, n. 23.

III) Il papa deve poter esercitare la sua piena, suprema e immediata potestà « in ogni tempo a suo piacimento, come è richiesto dallo stesso suo ufficio » (11): quindi, senza alcun condizionamento di sorta né da parte della Chiesa né, tanto meno, da parte del collegio episcopale che della Chiesa è soltanto una porzione, sia pure elettissima.

IV) Il collegio episcopale, in quanto tale, cioè come soggetto unico di potestà piena e suprema, non esiste né, tanto meno, agisce senza la libera e volontaria presenza, accettazione o assenso del suo capo, il romano pontefice. E', dunque, il papa che condiziona sia l'esistenza, sia la potestà, sia la validità dell'azione del collegio in quanto tale. Per di più, è la comunione dei singoli vescovi col papa che unisce i vescovi tra di loro, anche quando personalmente non si conoscono nemmeno, in forza del noto principio: « quae sunt eadem uni tertio, sunt eadem inter se ». In altre parole, la comunione gerarchica, ossia il rapporto secondo la dimensione verticale, di ciascun membro col capo assicura la comunione fraterna, ossia il rapporto secondo la dimensione orizzontale, di tutti i membri del collegio tra di loro.

V) Il collegio, in quanto tale, non può porre azioni collegiali in senso stretto, e quindi non può esercitare la sua piena e suprema potestà sulla Chiesa, se non quando e perché il papa lo chiama ad agire collegialmente in unione con lui. In seno poi al collegio, e anche nello svolgimento dell'attività strettamente collegiale, il papa mantiene sempre intatta la sua specifica funzione di vicario di Cristo e pastore universale della Chiesa. Ed è per questo che anche in seno al collegio egli solo può fare certi atti che non possono in alcun modo competere ai vescovi, come ad esempio convocare e dirigere il collegio, approvare le norme dell'azione collegiale (12).

VI) Anche l'azione strettamente collegiale dell'episcopato è, per natura sua, ordinata al servizio del gregge del Signore. Conseguenza di capitale importanza: « al giudizio del sommo pontefice, cui è stata affidata la cura di tutto il gregge di Cristo, spetta, secondo le necessità della Chiesa che variano nel decorso dei tempi, determinare il modo in cui convenga attuare questa cura, o in modo personale o in modo collegiale. Il romano pontefice nell'ordinare, promuovere, approvare l'esercizio collegiale, procede secondo la propria discrezione, in vista del bene della Chiesa » (13).

Le discussioni e le confusioni su questo punto oggi sono legione e le richieste, o rivendicazioni che dir si voglia, oltrepassano spesso ogni limite. Va detto, anzitutto, a chiarissime note che il romano pontefice, « vi muneris sui », ha il diritto-dovere di essere lasciato sia giuridicamente sia moralmente libero di giudicare se e quando convenga adottare l'esercizio personale o l'esercizio collegiale della piena e suprema potestà sulla Chiesa. Anche un solo, sporadico condizionamento in tale materia annullerebbe di colpo il primato.

---

(11) *Nota esplicativa previa,* n. 4.
(12) Cfr. *nota esplicativa previa,* n. 3.
(13) *Nota esplicativa previa,* n. 3.

Si è sentito talvolta affermare: « non è il primato che viene in contestazione, bensì il modo di esercitare il primato e l'insufficienza dell'esercizio della collegialità ». In queste parole si nascondono due pericolosissimi equivoci.

C'è, in primo luogo, un modo ascetico, un modo psicologico, un modo canonico di esercitare il primato (cosa, del resto, che vale anche dell'episcopato) che in questo o quel papa può essere rispettosamente sottoposto ad esame critico ed eventualmente migliorato. Nessuna meraviglia: si tratta di accidentalità sempre deformabili, per debolezza umana, e quindi sempre riformabili per grazia di Dio. Ma esiste per ogni papa un modo di esercitare il primato, un modo ontologico, che si identifica con la sostanza stessa del primato e quindi esige fedeltà assoluta alla volontà di Cristo: esercitarlo cioè *personalmente*, nella solitudine istituzionale di colui che ha avuto da Cristo in esclusiva il compito e la responsabilità specifica delle decisioni ultime. Questo modo di esercitare il primato è irrinunziabile da parte del papa; è incomunicabile ad altri, foss'anche il sinodo dei vescovi o addirittura il collegio episcopale. Costituisce l'inalienabile *proprium* che lo fa vicario di Cristo e pastore supremo della Chiesa universale. E questo, sempre, in ogni situazione storica: anche quando, come oggi si va dicendo nel mondo, non si concepisce più che una sola persona debba prendere delle decisioni impegnative per tutti.

A proposito, poi, dell'esercizio strettamente collegiale non è logico parlare di sufficienza o insufficienza, quando — come abbiamo dimostrato — esso non è mai assolutamente necessario. Al fondo di quella obiezione e di quella richiesta c'è il pregiudizio, purtroppo tanto diffuso, che la partecipazione episcopale alle responsabilità della Chiesa universale significhi solo e sempre utilizzo dell'episcopato in forma collegiale. Tale pretesa è assolutamente indimostrabile.

VII) L'esercizio personale da parte del papa della piena e suprema potestà sulla Chiesa universale non significa affatto tirannia o dispotismo: esso, infatti, oltre che dal diritto divino naturale e positivo, è regolato anche dalla virtù della prudenza. Questa virtù domanda a qualsiasi autorità, non esclusa quella suprema del vicario di Cristo, che, anche quando debba trovarsi necessariamente solitaria nel momento della decisione e del comando, si avvalga però nella fase precedente, dei mezzi soprannaturali e naturali che la Provvidenza gli mette a disposizione, affinché l'atto di magistero risulti conforme a verità e l'atto di governo, non solo nell'intenzione dell'autorità ma anche in effetti, risulti il più idoneo allo scopo.

Tra i mezzi che Cristo ha messo a disposizione del suo vicario primeggia l'episcopato. Il papa non può sistematicamente farne a meno: è stato il Signore a volere Pietro coadiuvato dagli altri apostoli. Diceva bene monsignor d'Avanzo, relatore ufficiale al primo concilio Vaticano: « Christus ut sapiens architectus posuit Petrum fundamentalem petram super quam aedificaret Ecclesiam. Sed ipse idem Christus designavit aedificatores, quibus Petrus ad aedificandam ecclesiam uteretur, hoc est apostolos ibi praesentes. Ergo suprema et plena potestas est in Petro qui tamen

non potest, non debet exercere eam per alios coadiutores nisi per apostolos eorumque successores » (14).

Ma la scelta dei modi *concreti* e della misura *determinata* secondo cui utilizzare i vescovi, sia singoli sia raggruppati, è lasciata al giudizio ultimo e insindacabile del romano pontefice. Rinunziare a tale prerogativa, demandarla ad altri o anche solo spartirla con altri sarebbe un riformare sostanzialmente la divina costituzione della Chiesa. Un papa, se lo crede opportuno per motivi contingenti di maggiore efficienza del servizio pastorale, può anche impegnare se stesso ad agire, in questo o quel caso, in forma collegiale o equipollente alla collegiale. Ma una tale disposizione, essendo di origine umana, non potrà mai trasformarsi in legge costituzionale della Chiesa; sarà sempre modificabile o anche revocabile *ad nutum* di quello stesso papa o di un suo successore. Ciò che sommamente importa, però, a nostro avviso, è che si escluda finanche l'impressione che, sia pure col lodevole intento di meglio coordinare i rapporti tra papa e collegio episcopale, entri per la porta di servizio della prassi ciò che non potrebbe assolutamente mai entrare per il portone principale della dottrina.

Poiché nella polemica viene spesso e volentieri dimenticato, non sarà inutile elencare le forme secondo cui oggi i vescovi, sia singoli sia raggruppati, prestano la loro collaborazione al romano pontefice nel governo pastorale della Chiesa universale.

a) La moltiplicazione delle diocesi. Più si moltiplicano le diocesi e si creano nuovi vescovi, più l'episcopato viene associato al papa nel pascere il gregge di Cristo. Il primato non è certamente avido di trattenere sotto la propria esclusiva giurisdizione i territori evangelizzati. Appena si creano, anche in grado minimo, le condizioni idonee — in terra di missione dovremmo dire, molto spesso, anche prima — ecco che un nuovo membro del collegio episcopale viene immesso nella partecipazione della responsabilità pastorale ordinaria e immediata. La « caritas Christi » di cui il papa, secondo sant'Ambrogio, è il vicario si diffonde continuamente, moltiplicando le diaconie episcopali. Mai come in questi casi si verifica quanto ha detto Paolo VI durante l'ultimo sinodo: « Il papa dev'essere un cuore per la Chiesa, allo scopo di far circolare la carità, che dal cuore parte e al cuore ritorna ».

b) Il collegio cardinalizio oggi è composto di soli vescovi, scelti da tutte le parti della Chiesa.

c) Le sacre congregazioni romane sono dirette da vescovi ed in esse molti sono i vescovi consultori *ex officio,* o di volta in volta invitati a dare pareri su determinae questioni.

d) Il corpo diplomatico della Santa Sede è formato esclusivamente da vescovi.

e) Le conferenze episcopali nazionali hanno ricevuto molti compiti da espletare ed è prevedibile che di giorno in giorno cresceranno.

(14) *Amplissima collectio,* 52, 715.

f) Anche i singoli vescovi diocesani, durante e dopo il concilio, hanno ricevuto dalla Santa Sede diritti e facoltà molto più ampie di prima.

g) Il sinodo dei vescovi, quantunque rappresentativo solo geograficamente e moralmente di tutto l'episcopato, è chiamato a dare al pontefice un preziosissimo aiuto.

h) Finalmente, i concili ecumenici e le forme ad essi giuridicamente equipollenti: non c'è nessuna legge divina che vieti di celebrarli con maggiore frequenza, se il papa lo ritenga opportuno per il bene della Chiesa.

Queste varie forme di esercizio della collaborazione episcopale potranno benissimo venir aggiornate nella loro configurazione canonica, migliorate e anche aumentate di numero. I vescovi — come è stato fatto nel sinodo straordinario a richiesta del papa — potranno sempre prospettargli, nei debiti modi e nelle debite sedi, i propri consigli, i propri punti di vista, le proprie proposte di disinteressata diakonia. Ma se per caso pretendessero imporle, anche solo moralmente, alla scelta del papa, in nome di un presunto diritto della collegialità, o in nome di esigenze che sono proprie delle società terrene, se osassero condizionare la validità, o anche solo la liceità, dell'esercizio del primato alla consultazione previa, o addirittura all'assenso del collegio, allora i vescovi si metterebbero fuori strada. Si metterebbero, anzitutto, contro il diritto divino che solo a Pietro ha conferito ufficio e carisma di vicario di Cristo, capo visibile e pastore universale della Chiesa. Si metterebbero anche contro le buone regole della convivenza umana, in forza delle quali il consiglio, la consultazione previa, la prestazione di servizio, la diakonia — come accade per l'amore — non si possono imporre, ma soltanto proporre, cioè offrire umilmente e disinteressatamente. Se l'episcopato si ponesse come limite, come correttivo o condizionatore del papato, esso opererebbe non ad edificazione, ma a distruzione della Chiesa di Cristo.

Concludiamo con queste parole, tuttora valide, del già citato monsignor d'Avanzo al primo concilio Vaticano: « Apostolatus ergo, et in ipso episcopatus, immediate et iure divino est ex Christi institutione, non ad imponendum limitem, sed ad cooperandum supremae ac plenae potestati Petri in aedificationem Ecclesiae » (15).

LUIGI M. CARLI

(15) *Amplissima collectio*, 52, 715.

L'origine dell'uomo nelle scienze biologiche e nella teologia

Padre Martin Brennan, biologo e teologo, tratta del diverso punto punto di vista con cui la genetica e la paleontologia da un lato, la teologia dall'altro trattano il problema dell'origine dell'uomo.

Molto giustamente padre Brennan rifiuta di accettare come normativi per la teologia i punti di vista propri della scienza: d'altro lato il consensus delle scienze, anche se mai definito, pone alla teologia il problema di purificare la sua interpretazione del dato rivelato da facili e superficiali concordismi, e infine dalle tracce che le ideologie di un'età lasciano su una cultura multisecolare come è, necessariamente, la teologia cattolica.

Non è dunque un nuovo concordismo che va cercato, un concordismo evoluzionista dopo un concordismo fissista: ma un approfondimento di ciò che Dio ha manifestato, in tutto l'arco delle fonti della rivelazione, sulle origini e sul peccato delle origini per ritrovare l'autentico senso di Adamo.

L'insegnamento tradizionale della Chiesa sulla questione del peccato originale implica uno stretto monogenismo; cioè postula la discendenza di tutta la razza umana da una sola coppia di progenitori. Questa posizione fu ribadita chiaramente in un recente documento di grande importanza: il *Credo* di Paolo VI. Tuttavia, in assenza di una definita dichiarazione in senso contrario, si può supporre con sicurezza che esso non abroghi in nessun modo l'invito di Pio XII, a tutti gli specialisti interessati, di esplorare ogni aspetto della questione. Da quando questo invito venne formulato con l'enciclica *Humani generis,* crebbero le ricerche e le elaborazioni circa l'origine fisica dell'umanità mentre i teologi scavano di nuovo nelle fonti della rivelazione relative al problema della caduta dell'uomo e all'esigenza universale della redenzione.

Presumibilmente sulla base del risultato di tutte queste linee di ricerca, alcuni teologi di fama cercano adesso di formulare la dottrina del peccato originale in termini che prescindano interamente dal modo fisico dell'origine dell'uomo. Ciò suggerisce l'ipotesi di trovarci all'inizio di uno sviluppo dogmatico su questo argomento. Lo sviluppo dogmatico consiste infatti essenzialmente nell'acquisizione di un discernimento più profondo da parte del magistero, il quale riflette, alla luce di una più ricca conoscenza umana, sul deposito della fede commesso alle sue cure. Non è di nostra competenza valutare questo possibile sviluppo, ma lo è invece il cercare di

capire le ragioni di questi teologi. Sembra che essi abbiano concluso che le scienze biologiche, particolarmente la genetica e l'antropologia, come pure la teoria evolutiva in generale, non diano alcun contributo positivo per risolvere il problema del peccato originale. La speranza che la scienza possa fornire alla teologia un Adamo individuale, concreto e verificabile si è rivelata illusoria. Vedremo, in effetti, che, lungi dal potere provare ciò, i biologi non possono indicare con universale consenso un modello di procedimento per cui tutta l'umanità, o una qualche specie animale, possa essere originata da una coppia originale.

Ci appare ora chiaro che quella speranza era senza fondamento perché la scienza non può, alla luce delle sue stesse scoperte e dei suoi princìpi fondamentali, porsi spontaneamente domande di questo genere. Ciò non significa che uno scienziato credente non potesse porsela, indotto da ragioni di ordine più alto: tuttavia, in concreto, possiamo dire che il carattere artificioso e fittizio dei vari tentativi di ottenere una risposta scientifica hanno confermato l'improprietà della domanda. Ciò risulta, del resto, dai princìpi vigenti dell'esegesi. Le scoperte certe della scienza possono servire soltanto come criteri negativi: l'esegeta non deve formulare le sue conclusioni in termini che contraddicano queste scoperte o siano in disaccordo con esse. Esse valgono anche a rendere il teologo attento alla possibilità che il nocciolo essenziale di una verità rivelata sia insufficientemente espresso da una formulazione legata a schemi di pensiero superati.

L'uso strumentale della scienza ai fini teologici conduce al concordismo, che possiamo appunto definire come lo sforzo per stabilire una corrispondenza diretta fra le verità della rivelazione e i dati scientifici. L'esempio più chiaro e lampante di ciò viene fornito dal Cuvier (1764-1832), che fu uno dei fondatori della paleontologia, cioè dello studio del succedersi delle forme di vita sulla terra attraverso fossili. Egli scelse di interpretare i diversi tipi di fauna dei successivi periodi geologici non secondo la scala ascensionale evolutiva della vita (come sosteneva il suo contemporaneo Lamarck, che egli contestò e respinse), ma sulla traccia di successive creazioni, ciascuna delle quali sarebbe stata di volta in volta distrutta da un cataclisma, eccetto l'ultima: la creazione riportata nel *Genesi*. Questa teoria viene ovviamente chiamata « catastrofismo ».

Vedremo del resto che la definizione di concordismo si attaglia anche a posizioni che avremo da esaminare in seguito.

Sarebbe semplice considerare queste indicazioni una per una e valutarle alla luce della scienza moderna e delle progredienti intuizioni della teologia. Raggiungeremo una visione più completa e più profonda delle posizioni attuali se le poniamo nella loro prospettiva storica, spiegando nello stesso tempo quelle acquisizioni della scienza che ne hanno determinato la genesi.

Come abbiamo detto all'inizio, l'opinione tradizionale dell'origine dell'uomo è la monogenesi. Al contrario, tutte le enunciazioni, i princìpi e le scoperte della scienza moderna affermano la poligenesi. La scienza non ha potuto fondare la derivazione dell'uomo o di qualsiasi altra specie animale da una singola coppia: o un gruppo o una popolazione in fase evolutiva che debbono aver varcato la soglia della condizione umana. E questo gruppo è dotato di fecondità all'interno di se stesso. La poligenesi (e *a fortiori* la

monogenesi) è per definizione monofiletica. L'unica altra possibilità è il polifiletismo. Se differenti razze umane fossero derivate da differenti ceppi animali, per esempio, dagli scimpanzé, dai gorilla e dagli oranghi, l'umanità sarebbe polifiletica. Questa concezione non è considerata seriamente negli ambienti scientifici; ma siccome monofiletismo viene talvolta confuso con monogenesi, questo chiarimento può non essere del tutto ovvio.

Prima della teoria dell'evoluzione la questione di un Adamo individuale non poteva diventare un problema. Infatti, con alcune eccezioni, in primo luogo Lamarck, la concezione dell'origine dell'uomo prima di Darwin era universalmente fissista.

Il fissismo è il postulato che tutte le speci di organismi esistenti (ed esistiti), vegetali e animali, furono creati nella loro forma attuale sin dall'origine e che riterranno tale forma sino alla fine dei tempi o almeno fino alla loro estinzione. Non occorre che si esamini ora se questo atteggiamento mentale è dovuto alla Bibbia o all'ideologia di un mondo naturale immutabile nell'uomo proprio della cultura pre-scientifica.

Tale modo di pensare, cristallizzatosi per millenni, fu sostenuto quando venne attaccato dalla potente forza della sua stessa durata, anche se le forze più profonde non furono, nel corso dell'attacco, spinte verso l'opposizione. Ma è uno dei drammi del pensiero moderno il fatto che la brillante intuizione di Darwin sia sembrata un attacco alla religione rivelata.

Quando Darwin recepì l'idea di un'evoluzione organica e presentò un'imponente serie di fatti per dimostrare che essa era una realtà, cercò di spiegare perché e come si era verificata. Tale spiegazione, non l'evoluzione di per sé, è propriamente chiamata darwinismo. Gli organismi, egli disse, tendono ad aumentare più rapidamente di quanto l'ambiente possa tollerare, con il risultato che vi è lotta per la sopravvivenza. Inoltre, gli organismi variano continuamente. Alcune di queste variazioni sono migliori di altre in quanto dànno a chi le possiede un vantaggio sopra i rivali. Col succedersi delle generazioni questo processo sarà ripetuto e ne risulterà un miglioramento costante della specie.

Siccome la natura in questo processo sembra imitare gli allevatori di animali e i coltivatori di piante che scelgono i tipi migliori per l'allevamento, Darwin chiamò il suo nuovo principio «selezione naturale». Quando gli venne chiesto come queste mutazioni si verificassero rispose: « Per caso ».

All'inizio questa risposta significò, per sua stessa ammissione, una confessione d'ignoranza. Sembra però che più tardi abbia accettato questo concetto come tale: molti dei suoi seguaci giunsero ad interpretarlo come caso puro e ad eleggerlo, scritto con la *c* maiuscola, a primo motore del processo evolutivo. Il caso è essenzialmente cieco e irrazionale e, pertanto, un processo evolutivo fondato sul caso non lasciava posto per una mente creatrice. Naturalmente i teologi reagirono con vigore, ma sfortunatamente la maggior parte di loro impostò la sfida secondo le regole degli avversari e non riuscì a vedere che l'evoluzione, se giustamente compresa, manifesta una essenziale razionalità.

Cuvier, devoto protestante, difendendo la concezione biblica della creazione aveva messo fuori causa l'ipotesi evolutiva di Lamarck mediante il puro e semplice peso della sua conoscenza e autorità scientifica. Però La-

marck, il più accreditato paladino dell'evoluzionismo prima di Darwin, aveva postulato un principio intrinseco del progresso evolutivo negli animali. Questo principio può essere interpretato come la reazione positiva — perfino creativa — dell'organismo ad una situazione ambientale globale. In realtà, la selezione naturale soddisfò i suoi sostenitori in quanto inconsciamente essi vi lessero questo principio lamarckiano. Vale la pena di esaminare più da vicino questo punto.

La natura intrinseca della materia, vivente o non vivente, è il principio della sua attività. Essa si esprime a tutti i livelli dell'ascesa della materia verso la vita, ma, ovviamente, in una maniera più complessa nei più alti livelli di organizzazione, specialmente in quello della vita stessa. Ciò può essere illustrato semplicemente anche al livello puramente inorganico. In un composto gassoso di idrogeno e di ossigeno le molecole di questo gas, come tutti i gas, si troveranno in un moto continuo che produce numerose collisioni accidentali fra di loro. Se le condizioni sono favorevoli alcune di queste collisioni metteranno in grado due atomi di idrogeno di combinarsi con un atomo di ossigeno. L'incontro è accidentale — per puro caso — ma ciò che segue è strettamente determinato dalla natura dell'idrogeno e dell'ossigeno: viene formata una molecola di acqua. Nessun altro risultato è possibile. In conseguenza di questo principio possiamo dire che l'evoluzione viene guidata — non in senso meccanico come se Dio controllasse e premesse il bottone di comando — ma nel senso che il processo contiene un programma già intrinsecamente stabilito. E questa è una forma unica di programma automatico che ha la capacità di riprogrammarsi ad ogni nuovo livello di progresso significativo.

Se le idee di Lamarck fossero state accettate nel suo tempo molta confusione e amarezza superflue avrebbero potuto essere evitate e le idee evolutive essere integrate nello schema cristiano più prontamente. Ma l'uso del darwinismo, fatto dagli avversari della religione, eresse delle barriere intellettuali, nel mondo cristiano, contro l'idea medesima di ogni sorta di evoluzione. Soltanto un piccolo gruppo di pensatori comprese sùbito la possibilità di un schema evolutivo accettabile. Tuttavia gli anni che seguirono dovettero registrare un accoglimento sempre più pronunciato dell'idea, non soltanto per il numero di coloro che vi consentirono ma per la loro disposizione (e ciò è ancor più significativo) a spingere le conseguenze sino in fondo.

In un contesto fissista, come abbiamo visto, l'idea di un Adamo individuale era del tutto accettabile. Ma anche coloro che gradualmente accolsero l'evoluzione non videro al riguardo difficoltà. Per essi era del tutto naturale concepire un processo evolutivo che producesse un corpo animale sufficientemente evoluto da poter contenere un'anima spirituale. Sembra che alcuni di loro abbiano considerato che la semplice « infusione » di un'anima sarebbe stata di per sé sufficiente e trasformare un corpo animale in una persona pienamente sviluppata e responsabile, capace di decidere del destino della specie. Nel loro modo di pensare il processo evolutivo divenne quasi secondario: esso avveniva e Dio si avvaleva del suo risultato per ottenere ciò che egli avrebbe potuto egualmente conseguire in altra maniera. Una difficoltà superficiale di questo schema, quello della creazione specifica dell'uomo, venne facilmente risolta: l'uomo viene costituito propriamente uomo mediante la sua componente spirituale, l'anima.

La sola altra difficoltà possibile in tale contesto era quella dell'origine di Eva. La commissione biblica in una famosa risposta (1908) ammise che il racconto dell'origine di Eva toccava le stesse fondamenta della religione cristiana. Si fecero alcuni sforzi inconcludenti per ipotizzare una possibilità biologica mediante la quale Eva avrebbe potuto avere la sua origine dal fianco di Adamo, finché non divenne chiaro che le verità in gioco in questa valutazione erano puramente dottrinali e non biologiche; di esse faceva certamente parte la piena uguaglianza in dignità e natura della donna con l'uomo.

Per ragioni che possono essere chiarite in seguito, la selezione naturale, curiosamente, non poteva funzionare nel sistema di mescolanze ereditarie sostenute da Darwin e dai suoi contemporanei. Ma la riscoperta nel 1900 dei brillanti risultati di Mendel diede alla selezione naturale una solida base. Inoltre, la loro applicazione alle comunità umane diede all'evoluzione cristiana il suo primo e veramente grosso grattacapo: divenne chiaro come risultato di questa applicazione che le popolazioni, e solo esse, sono le unità del progresso evolutivo. In questo caso un'intera comunità doveva essere stata promossa al grado umano. Ciò ovviamente era incompatibile con l'insegnamento tradizionale di un individuo unico come progenitore della specie. Prima di considerare ciò, dobbiamo spiegare i princìpi basilari della genetica moderna e poi il loro significato in termini di evoluzione, specialmente in applicazione ad intere popolazioni.

Ciascuno di noi ha incominciato la sua esistenza come cellula singola, lo zigote, o cellula-uovo fecondata, prodotto dalla fusione o unione di una speciale cellula riproduttiva proveniente dal maschio con un'altra cellula riproduttiva o cellula-uovo nell'utero della femmina. Possiamo riferirci a queste cellule riproduttive chiamandole «gameti ». Ciascun gamete contribuisce con una quantità uguale di materiale ereditario alla formazione del nuovo individuo. Lo studio di questo materiale ereditario, la sua espressione nell'organismo e la sua trasmissione da una generazione all'altra costituiscono la scienza che chiamiamo genetica.

Mendel stabilì la presenza di fattori per le varie caratteristiche ereditarie degli organismi. Adesso chiamiamo questi fattori geni. E' noto che essi si trovano situati in strutture filiformi, i cromosomi, che sono presenti nel nucleo, o centro di controllo, di ogni cellula. Ciascun gamete provvede una serie di cromosomi ciascuno dei quali possiede un assortimento differente di geni. Ciò significa che il nuovo organismo ha un doppio patrimonio di geni. Quasi sùbito si comprese che il gene era di struttura molto stabile: ciò spiegava la notevole costanza della specie. Ma venne presto in chiaro, parimenti, che questa costanza non era assoluta; il gene poteva occasionalmente cambiare o, come si dice adesso, mutare. La mutazione è un processo casuale nel senso che non possiamo mai dire quando un determinato gene (per esempio quello per il colore del fiore nei piselli di Mendel) stia per mutare in un gamete determinato. Ma essa è statisticamente determinata nel senso che in una data famiglia organica, in questo caso i piselli, una percentuale definita e prevedibile di essi muterà. Questa percentuale, o aliquota di mutazione come viene chiamata, può essere bassa come uno su un milione oppure alta come uno su centomila. Ma ciascun gene ha la sua aliquota prevedibile.

Quando un gene è mutato esso rimane essenzialmente lo stesso gene, ma esiste in due forme: così nel gene per il colore del fiore nei piselli, abbiamo un modello per il rosso ed un modello per il bianco. Queste forme diverse del gene sono note come alleli. Ne segue che un individuo ha due alleli di ciascun gene, un tipo fornito da ciascun genitore. Gli alleli possono entrambi essere gli stessi o possono essere diversi. Così una pianta di piselli può avere due alleli rossi o due alleli bianchi o uno di ciascun tipo. Nel sistema dell'ereditarietà sostenuto da Darwin e dalla maggior parte dei suoi contemporanei il materiale ereditario fornito da ciascun genitore si considera suscettibile di fusione o mescolanza. E' singolare che, in tale sistema, il principio di selezione naturale non potesse funzionare. Se, per esempio, una rara variazione rossa dovesse verificarsi in una famiglia di fiori bianchi, essa si sarebbe inevitabilmente incrociata con un fiore bianco e sarebbe stata diluita in rosa. Nella successiva generazione questa si sarebbe ulteriormente diluita e sarebbe in effetti scomparsa qualsiasi fosse il vantaggio che il rosso conferiva.

Nel sistema di Mendel gli alleli rossi e bianchi possono collaborare per produrre il rosa, ma gli alleli stessi rimangono immutati. In questo modo le mutazioni favorevoli sono conservate e, come vedremo, possono diffondersi per tutta la specie.

Se un nuovo allele in mutazione dà ai suoi possessori un vantaggio sopra coloro che hanno l'allele originale, allora il primo sopravviverà in maggiore quantità che i secondi e lascerà così una progenie più numerosa. Nella generazione successiva questi ultimi a loro volta sopravviveranno in numero maggiore e così l'allele mutante verrà ad essere portato da una percentuale sempre crescente della specie. Praticamente esso rimpiazzerà l'allele originale assumendo la qualità del normotipo della specie, e l'incidenza dell'allele originale sarà confinata a quei casi in cui riappare nuovamente mediante mutazione. La nuova mutazione è stata così « scelta ».

Esamineremo ora l'argomento più a fondo. I cromosomi, portatori dei geni, sono composti da « fili » di nucleoproteina. Nucleoproteina significa che il « filo » è una combinazione di proteina con un composto noto come acido nucleico. La funzione della proteina non è ancora certa ma è chiaro che l'acido nucleico forma quello che viene chiamato il codice genetico: cioè, esso porta nel modello di un codice chimico tutte le « informazioni » necessarie affinché lo zigote possa strutturarsi in un organismo complesso, adulto e funzionante.

Il tipo di acido nucleico del cromosomo viene chiamato acido nucleico deoxiriboso o DNA. Esso consiste di due parallele catenelle laterali con pioli che le congiungono ad intervalli regolari. In effetti la molecola è arrotondata in un modo talvolta paragonabile ad una scala a chiocciola in cui le catenelle laterali formano le ringhiere e i pioli formano i gradini. Semplificherà grandemente la nostra comprensione della struttura essenziale, specialmente del sistema di codificazione, di questa molecola, senza falsificare il quadro, immaginare questa molecola in lunghezza come se l'avessimo svolta e la guardassimo distesa su una superficie piana.

In questo caso potrebbe essere paragonata a una scala a pioli.

Le catenelle laterali sono invariabili, ciascuna consistente di zucchero e di gruppi fosfatici che si alternano indefinitamente per tutta la sua lun-

ghezza. I gradini o pioli sono formati di composti di nitrogeno e di basi di nitrogeno, due dei quali legano lo zucchero di una catenella laterale con la controparte sull'altra catenella laterale.

Lo zucchero in questo caso è quello chiamato deoxiriboso, da cui il nome. Nella nostra analisi della struttura e del funzionamento del DNA possiamo sorvolare su queste catenelle laterali in quanto esse sono invariabili. La variazione, e quindi il codice, è fornita dalle basi.

Nel DNA vi sono quattro di queste basi: l'ademina, la guanina, la citosina e la timina. L'ademina e la timina possono appaiarsi per formare due paia basiche, la A-T e la T-A. Analogamente la guanina e la citosina possono formarne due altre, la G-C e la C-G. Queste sono le sole combinazioni possibili e con esse abbiamo, in effetti, un codice chimico di quattro lettere. La struttura suddetta del DNA venne elaborata sul piano teorico da Crick e Watson. Ma tutto il lavoro successivo l'ha confermata. Essa fornisce un metodo perfettamente semplice di spiegare la struttura, la codificazione e il riporto o la ripetizione del gene come pure la sua mutazione occasionale.

A parte le proteine che abbiamo incontrato nei cromosomi, un organismo è fatto in gran parte di proteine. Molte di esse saranno strutturali, cioè facenti parte della struttura del corpo o delle cellule sue componenti. Ma un gran numero di esse partecipa alle reazioni chimiche che si verificano continuamente nel corpo. Molte di esse se non tutte di solito richiedono alte temperature per essere prodotte alle condizioni di laboratorio. Così, per cambiare l'amido in zucchero dobbiamo bollirlo con qualche acido minerale, una reazione chimica vigorosa che distruggerebbe il tessuto vivente. Se non fosse disponibile un modo più facile per ottenere questo risultato, la vita non avrebbe mai potuto apparire sulla terra.

Ma il corpo può cambiare l'amido e compiere un'infinità di altre reazioni, poiché possiede degli agenti che le catalizzano, vale a dire che le facilitano mettendole in grado di procedere rapidamente a temperature ordinarie. Tali catalizzatori si chiamano enzimi e sono tutti, interamente o in gran parte, composti di proteine. Cosicché l'eredità di un codice per la formazione di proteine, pur essendo lontana dall'essere il tutto della genetica, ne è un aspetto importantissimo e servirà per illustrare il codice genetico.

Le proteine sono composti formati di lunghe catene, le giunture delle quali sono sostanze più semplici note come aminoacidi. Siccome vi sono circa venti di questi acidi nelle proteine che si formano naturalmente, essi offrono una scelta di combinazioni quasi inesauribile e quindi una varietà di proteine quasi illimitata.

Ma il DNA può codificarle tutte. Tre delle paia basiche in scala nella molecola del DNA possono codificare un aminoacido. In tal modo il DNA può indicare non soltanto gli aminoacidi individuali che si formano in una proteina, ma l'ordine in cui essi si dispongono. La lunghezza del DNA necessario per codificare in tal guisa tutti gli aminoacidi in un dato enzima costituisce il gene per quell'enzima.

Quando si ripete o si ricopia, l'aggancio fra le due basi di ciascun piolo o lettera si apre e i due lati si distaccano. Ma per esigenza chimica, le basi « esposte » sceglieranno immediatamente un altro partner, così nella

lettera A-T la A originale sceglierà una nuova T (naturalmente con zucchero e fosfato) e la T originale sceglierà una nuova A. Siccome ciò si ripete per tutta la lunghezza della molecola, si finisce con due nuove molecole identiche l'una all'altra e all'originale dal quale entrambe sono in parte derivate. Ciò spiega la costanza del gene e, quindi, della specie. La mutazione è pure spiegabile su questa base. Nella natura questi cambiamenti sembrano verificarsi spontaneamente, ma siccome cambiamenti o mutazioni analoghe possono essere provocate in laboratorio con l'uso di sostanze chimiche o con l'irradiazione degli organismi con raggi X e con gli ultravioletti, è naturale presumere che tali agenti, specialmente l'irradiazione che si produce naturalmente, siano la causa delle mutazioni della natura. Sembra che quando la molecola DNA si apre l'irradiazione che la colpisce possa occasionalmente rimuovere una base esposta. Così se A-T si apre e A viene rimossa dalla irradiazione (o da una sostanza chimica mutogena come l'ipríte) e il suo posto è preso da un'altra A, chimicamente la situazione e il codice rimangono invariati. Ma è più probabile che il suo posto venga preso da uno degli altri tre elementi. Se una G si inserisce, allora si completerà la lettera scegliendo una C e noi avremo una nuova lettera in questa posizione, G-C invece di A-T. E anche se una T rioccupa la posizione vacante essa sceglierà un'altra A e la posizione sarà rovesciata dando un binomio differente, T-A anziché l'originale A-T.

Questo cambiamento può risultare in un aminoacido differente; e se questo è una parte reattiva della molecola di proteina, l'enzima così formato può mostrare un'attività leggermente diversa risultante in una differenza riscontrabile nell'organismo. Tale cambiamento riscontrabile è una mutazione e il nuovo codice DNA che ne è responsabile è un nuovo allele del gene per questo enzima. Il gene, naturalmente, come nel colore dei fiori, viene di solito chiamato secondo l'effetto dell'enzima.

Sono questo genere di mutazioni che formano la materia dell'evoluzione. Esse variano di grado, da cambiamenti appena riscontrabili ad altri che causano un cambiamento notevole. Ma nelle attuali nostre condizioni, che sono rimaste costanti così a lungo, le mutazioni più recenti, specialmente le maggiori, tendono ad essere deleterie poiché nel lungo periodo di stabilità ambientale si sono materializzate e sono state selezionate, cioè incorporate nella specie come modello normale, le più favorevoli. Ma nuove mutazioni possono ancora prodursi. Paradossalmente, più queste sono piccole e più probabilmente si mostreranno utili all'evoluzione. L'organismo è un meccanismo complesso, altamente strutturato, di incredibile delicatezza di adattamento. E' molto più probabile che risulti conveniente un piccolo cambiamento piuttosto che uno grande.

Le mutazioni di cui stiamo parlando sono le minori, persino quelle relativamente più sostanziali come il cambiamento del colore dei fiori. Si consideri che il ritmo di cambiamento di una specie basata su tali mutazioni sarà lento. Una valutazione ragionevale fisserebbe il tempo richiesto per l'origine di una nuova specie nella misura di un milione di anni. Anche se questo processo dovesse essere accelerato dalla maggiore pressione di un cambiamento ambientale relativamente rapido (e, rapido in termini geologici, si indica un tempo lentissimo in termini umani), è difficile prevedere che esso si verifichi in meno di centomila anni o più ancora. Nessuna mera-

viglia che la scienza non possa visualizzare una nuova specie che si produca in una sola coppia.

Osserviamo ora il concetto corrente della formazione delle speci, cioè il modo in cui le nuove speci si producono e i criteri attraverso i quali esse vengono riscontrate.

Una specie esiste quando esiste una popolazione, anche sparsa, ciascuno dei cui membri è capace di riprodursi con ogni altro membro della popolazione di sesso opposto. Le mutazioni favorevoli che si saranno verificate in un settore di tale popolazione si estenderanno inevitabilmente a tutto il gruppo. Questa popolazione potrà cambiare, ma cambierà in modo uniforme. Ci sarà un momento in cui i cambiamenti saranno così visibili che nessuno dubiterà che il loro risultato sia una nuova specie. Alcune speci presumibilmente si sono prodotte in questo modo. Ma siccome in questo caso una specie ne rimpiazza un'altra, è ovvio che gran parte delle speci devono essersi prodotte con un metodo tale da assicurare un aumento nel loro numero complessivo. Questo metodo aggiunge al procedimento descritto il fattore isolamento.

L'isolamento può essere di vari tipi, ma il più semplice da determinare, l'isolamento geografico, servirà ad illustrare il principio che interessa tutte le formazioni di speci mediante isolamento. Una popolazione rigorosamente endogamica può spezzettarsi in gruppi separati da barriere geografiche, come la nascita di una catena di montagne, la formazione di una nuova insenatura marina, la deviazione di un grande fiume, oppure, più semplicemente e rapidamente, con la migrazione di gruppi lontano dal territorio d'origine.

In un primo tempo lo stesso tipo di mutazioni tenderà a formarsi in questi gruppi separati. Ma essendo ora diverse le condizioni ambientali di ciascun gruppo, le diverse mutazioni saranno selezionate in ragione delle situazioni di ciascun gruppo. In tal modo questi gruppi accumuleranno delle differenze genetiche e gradualmente si diversificheranno. Dopo un lungo periodo di isolamento, essi saranno diventati così differenti che, anche se il loro isolamento venisse interrotto ed essi potessero di nuovo mescolarsi gli uni con gli altri, non riusciranno a riprodursi insieme, o se riescono a riprodursi la loro progenie è sterile, come nel caso dell'accoppiamento fra cavalli e asini. Si dice che essi sono separati quanto alla riproduzione e ciò viene accettato come criterio di formazione di nuove speci. I vari gruppi che sono così divenuti riproduttivamente separati sono adesso delle speci vere e proprie.

La scienza moderna non conosce altra via per il formarsi di nuove speci animali. In pratica, alcuni biologi ammettono mutazioni su scala molto più vasta di quelle prospettate. La ragione di questo comportamento è comprensibile. Osservando la frattura attuale fra certi gruppi maggiori di animali come i pesci, gli anfibi, i rettili, gli uccelli e i mammiferi, per non menzionare i molti e vari gruppi di invertebrati, essi ritengono che qualche cosa di più vasto è necessario per spiegare tali differenze. Ma differenze iniziali moderate possono approfondirsi radicalmente nel tempo geologico; e vasti ma relativamente rapidi cambiamenti geologici possono accelerare tale processo.

Un ottimo esempio di ciò è fornito dal procedere degli anfibi dai pesci. Nel periodo devoniano vi erano dei pesci lacustri che avevano sviluppato

dei polmoni rudimentali in aggiunta alle branchie. Avevano pure due paia di pinne con scheletro osseo interno. Questi pesci erano destinati ad arenarsi frequentemente in piane fangose per gli improvvisi cali del livello d'acqua. In un primo tempo l'essere dotati di polmoni e di pinne articolate permise loro la sopravvivenza e il ritorno nell'acqua. Ma, lentamente, detta struttura li mise in grado di rimanere sempre di più sulla terraferma e le loro pinne furono gli antenati degli arti accoppiati dei quadrupedi. Se non conoscessimo il girino, la diversità fra una rana e un pesce sembrerebbe incolmabile.

In questo modo le macromutazioni sembrerebbero essere superflue: e naturalmente esse non sono mai state osservate in natura o in laboratorio. Inoltre, sembra molto improbabile che una operazione di ristrutturazione di un meccanismo molto complesso, con il suo equilibrio incredibilmente delicato fra struttura e funzione, possa verificarsi in uno o pochi cambiamenti spontanei che per definizione sono estremamente rari.

Comunque, non si possono escludere in senso assoluto. Si può dire soltanto che la scienza non ne ha alcuna esperienza.

Naturalmente si potrebbe argomentare che l'unicità dell'uomo è costituita dalla sua natura razionale e non dal suo isolamento riproduttivo. Attualmente egli è assolutamente separato, dal punto di vista riproduttivo, dalle sue parentele animali, ma può non essere stato così nei primi tempi. Se, in linea d'ipotesi, accettiamo la possibilità delle macromutazioni, allora una sola mutazione così importante prodottasi al momento giusto poteva porre un individuo sufficientemente avanti ai suoi simili per cui egli con un'anima umana e con l'aiuto della grazia potesse prendere decisioni eccezionalmente responsabili.

Tale individuo costituirebbe una nuova specie filosofica (animal rationale) senza essere stato isolato riproduttivamente dagli animali suoi simili. Alcuni teologi considerarono persino la possibilità che la proibizione divina potesse essere stata diretta contro l'accoppiamento con questo ceppo animale. Tuttavia, la necessità di fornire all'individuo un partner umano richiede due di queste mutazioni così incredibilmente rare, che si verifichino così vicine l'una all'altra in tempo e luogo da produrre due individui contemporaneamente e che per di più, fortunata combinazione, siano maschio e femmina. Ciò forza troppo oltre la credibilità.

Se alla luce delle scoperte della genetica della popolazione ed escludendo le macromutazioni, noi desideriamo salvare l'individualità e la paternità universale di Adamo, dovremo formulare l'ipotesi che Dio abbia scelto per conferire il dono dell'umanità due individui di una generazione preumana, biologicamente alle soglie dell'umanità. Ma ciò sembra arbitrario. Ciò inoltre implica l'assai improbabile ipotesi che la Provvidenza contempli pure l'estinzione di tutto il resto di una specie animale, di per sé molto ben riuscita.

Un ultimo tentativo disperato fatto — almeno da chi scrive — per salvare la posizione tradizionale nel contesto della genetica della popolazione è stato quello di considerare gli ibridi. Questi si formano quando due popolazioni, di una singola specie, ritornano insieme, dopo un lungo periodo di separazione prima di essere isolati dal punto di vista riproduttivo. Essi si riproducono dove si incontrarono e si mescolano: ne risulta una grande varietà di

tipi, dovuta alle varie combinazioni possibili fra le diverse mutazioni accumulatesi in ciascun gruppo durante il loro isolamento. Queste combinazioni andranno dall'ottimo al pessimo con tendenza a un risultato medio per il maggior numero di soggetti. Non potrebbe questa situazione fornirci un individuo di un livello biologico superiore agli altri?

La gradazione che abbiamo descritto, che va da un estremo all'altro e con il maggior numero al centro, è quella che viene chiamata la « distribuzione normale » formante una curva gaussiana. Essa si produrrà soltanto quando i soggetti siano numerosi. E in questo caso vi sarà un lento degradare fra gli estremi e il punto medio. In altre parole, se esiste un individuo al di sopra della media, ne esisteranno altri vicini al suo livello. Un esempio di questo tipo di distribuzione è dato dalla statura umana, in cui una serie continua di stature varianti unisce i molto alti (o molto bassi) alla statura media. Questa non è una situazione tale da produrre un unico Adamo. Anche se riduciamo le qualità in gioco in modo da ottenere una distribuzione assai distanziata, le probabilità di produrre la combinazione più alta diventano estremamente piccole. Un'idea che era sembrata promettente dovette essere abbandonata, tanto più che essa implicava l'estinzione di tutti gli altri individui di queste popolazioni.

Così gli evoluzionisti cattolici incominciarono a proporre altre soluzioni. La più nota di queste fu il suggerimento che la figura di Adamo rappresentasse non un individuo ma una collettività, l'intera popolazione che passò il confine nell'umanità. Fu il peccato collettivo di questa popolazione a causare la caduta dell'umanità. Da un punto di vista retrospettivo anche questa sembra una soluzione artificiosa e posticcia. Ci si potrebbe chiedere, con Rahner: quando divenne operativo questo peccato collettivo? Quando ebbe peccato un numero sufficiente di soggetti da renderlo moralmente peccato di gruppo? Che avvenne allora di quelli che non peccarono e della loro discendenza? Che avvenne di coloro che morirono prima che il peccato divenisse effettivo? Questi ed altri quesiti analoghi dimostrano l'insussistenza dell'ipotesi.

Ma questo suggerimento è famoso per essere uno di quelli che sollecitarono l'enciclica *Humani generis,* quello anzi più esplicitamente respinto in quel documento: « Vi sono altre congetture, circa il poligenismo, che non lasciano ai fedeli alcuna libertà di scelta. I fedeli non possono prestare il loro assenso a una teoria che comporta l'esistenza, dopo Adamo, di veri uomini, che di fatto non furono suoi discendenti, oppure che presuppone che Adamo fosse il nome dato a qualche gruppo dei nostri antenati ». Così l'enciclica. La prima parte è una condanna totale del poligenismo; ma, sorprendentemente, solo una particolare forma di poligenismo è di fatto condannata. Chi era abituato al linguaggio teologico ed alla sua finezza notò l'importanza della proposizione successiva, per qualificare la censura che sembrava sbarrare il cammino ad ogni soluzione diversa dalle consuete: « Non appare come queste opinioni possano essere conciliate con la dottrina del peccato originale, come è espressa a noi dalla Scrittura e dalla tradizione e proposta a noi dalla Chiesa». "Non appare" ciò significa che se si potesse dimostrare che quelle dottrine sono conciliabili con il peccato originale, i cristiani potrebbero seguirle. L'enciclica riassume poi l'insegnamento tradizionale circa il peccato originale come « risultato di un peccato

realmente commesso da un solo uomo, Adamo, peccato inerente a ciascuno di noi soltanto perché ci è stato tramandato da lui per via ereditaria ».

Vi è un altro aspetto di questa parte dell'enciclica che i teologi immediatamente rilevarono. L'enciclica non qualifica direttamente come verità di fede l'universale paternità del peccatore individuale, Adamo. Se fosse così, l'autore non avrebbe detto « non appare come » ma sarebbe stato costretto a dire esplicitamente e chiaramente che queste dottrine non possono conciliarsi con la dottrina del peccato originale.

Quando la prima impressione causata dall'enciclica venne meno, queste implicanze e l'espresso invito del documento stesso a tutti gli specialisti interessati ad esplorare prudentemente i problemi sollevati dal progresso moderno portarono a rinnovati sforzi per risolvere il problema di Adamo. A questo punto la tendenza dei teologi a usare dei principi evolutivi sino al limite della loro legittimità, insieme con il crescente numero delle scoperte antropologiche indicanti una serie consecutiva di modelli fisicamente intermedi fra l'animale puro e l'uomo reale, causarono un profondo rinnovamento dell'impostazione del problema.

Per giudicare di questo nuovo orientamento, dobbiamo ora affrontare il problema dal punto di vista antropologico. Ciò comporta una discussione dei princìpi dell'evoluzione ed una descrizione delle scoperte circa l'evoluzione sufficienti per consentire un quadro chiaro e adeguato. Ciò comporta pure la considerazione della natura dell'anima e della psiche nell'uomo e un esame dei criteri con i quali si ricerca l'elemento umano dei resti fossili. Alla luce di queste scoperte e di queste discussioni considereremo allora alcuni tentativi per trovare una soluzione al nostro problema.

Possiamo ora descrivere brevemente il quadro paleontologico globale; invertebrati in pieno sviluppo prima di 500 milioni di anni orsono all'inizio dell'éra paleozoica; poi, creature pesciformi e successivamente pesci veri e propri, alcuni dei quali invadono la terraferma, come descritto più sopra, e dànno origine agli anfibi, da un ceppo dei quali derivano i rettili (tutto questo nei 300 milioni circa di anni del paleozoico). Nell'éra successiva, la mesozoica, i rettili dominano la terra. Quasi subito differenti varietà di rettili dànno origine agli uccelli e a piccolissimi mammiferi. Ci interessano questi ultimi. Alla fine del mesozoico, 70 milioni di anni or sono, i rettili scompaiono, eccetto che per un numero relativamente piccolo, e la terra è ora aperta ai mammiferi, fisicamente insignificanti ma molto più evoluti, che procedono all'insediamento. Questo processo, noto come espansione a raggio, si manifestò in tutti i gruppi precedenti, ma viene meglio illustrato nel caso dei mammiferi, in parte poiché essi ebbero più successo e in parte poiché i suoi risultati ci sono più familiari perché ancora visibili.

Espansione a raggio significa che un modello originario relativamente invariato si trasferisce in nuovi e diversi ambienti adattandosi a ciascuno di essi. Tale adattamento implica una specializzazione ad un grado maggiore o minore. La specializzazione è un concetto evolutivo fondamentale a tutti i livelli; ma più tardi, paradossalmente, si rivelerà come un fatto proprio dell'evoluzione dell'uomo l'assenza di ogni specializzazione nel processo che conduce a lui. Dobbiamo pertanto sviluppare questo concetto.

Gli arti anteriori degli uccelli si sono adattati al volo e adesso non

sono capaci di niente altro: diciamo perciò che c'è specializzazione per volare. Vi è una massima efficacia per il volo, ma proprio questa efficacia ha limitato altre possibilità. Analogamente, gli arti anteriori della balena si sono modificati per essere usati come organi natatori del tipo delle pinne; mediante esse l'animale si pilota. Le sue zampe posteriori sono sparite e il bacino si è ridotto a una pura traccia di ossatura all'interno del tronco, simile a quello del pesce: specializzazione per il nuoto. Tutti e quattro gli arti del cavallo si sono specializzati invece per la corsa.

I mammiferi originali erano piccoli animali che abitavano i terreni boschivi, probabilmente per sfuggire ai rettili, loro vicini di casa assai scomodi. Quando si specializzarono essi si adattarono all'aria (pipistrelli), al mare (balene, foche), ma la maggior parte si adattò a vari ambienti terrestri, formando quei differenti gruppi che sono abbastanza familiari a tutti.

Un gruppo di mammiferi, gli antenati dei primati attuali, evitò una specializzazione non necessaria. Ciò, combinato con una maggiore flessibilità delle dita, con certe caratteristiche del cranio e con la tendenza del cervello ad ingrandirsi, li colloca in un gruppo a parte. Oggi essi comprendono l'uomo, nel suo aspetto zoologico, le scimmie, dalle più grandi alle più piccole, e le proscimmie che includono i lemuri e i tarsi. Fino a poco tempo fa le topaie del Borneo e della Malesia erano classificate nel gruppo più strettamente apparentato degli insettivori da cui originariamente si ramificò il ceppo dei primati. Ma a causa delle dita flessibili e di qualche caratteristica cranica, essi sono stati classificati nei primati, sebbene ancora posseggano artigli anziché le unghie come i primati. Citiamo ciò come esempio dell'estrema gradualità con cui questi due gruppi, per altri aspetti assai distinti, debbono essersi differenziati all'inizio.

I primati non sono veri rappresentanti degli stadi dell'ascesa evolutiva verso l'uomo. Essi sono i risultati di ramificazioni diverse dal ceppo di origine da cui le topaie si allontanarono meno di tutti. Essi hanno sviluppato tutti specializzazioni proprie, per esempio gli occhi relativamente grandi del tarsio, animale notturno. Ma lasciando a margine queste specializzazioni, per lo più minori, essi ci mostrano le tendenze generali che caratterizzano il gruppo intero e quelle che lo mettono in condizione di arrivare allo stato umano in una delle sue discendenze.

I primati erano e ancora largamente rimangono un gruppo che vive sugli alberi. Per questo dall'inizio saranno state selezionate le mutazioni che favoriscono la vista, l'agilità, l'abilità a reagire rapidamente e a misurare le distanze. Il senso dell'odorato, così prezioso a terra, non è altrettanto importante in questo ambiente. In tal modo il muso si accorcia, in parte a causa della minore zona di olfatto richiesta, in parte pure, probabilmente, in conseguenza dell'allargamento e arrotondamento della scatola cranica, risultato di un cervello in aumento. Queste tendenze combinate dànno un viso anziché un muso e gli occhi vengono portati in avanti dando una visione in profondità e in prospettiva, una visione stereoscopica, di grandissimo aiuto negli alberi, poiché mette l'animale in grado di saltare con grande precisione di ramo in ramo. Un animale con occhi esposti di lato a causa di un muso allungato vede essenzialmente due quadri piatti che gli si sovrappongono innanzi in diversa misura.

Un'altra tendenza dei primati era di sedere in modo sempre più eretto

sull'albero e di usare le flessibili zampe anteriori per afferrare gli oggetti, per toccarli con le dita sensibili e per avvicinarli agli occhi stereoscopici per un esame ravvicinato. Ciò significa un maggiore stimolo per il cervello. Quando il primo dito di questa zampa anteriore sviluppò il potere di chiudersi contro le altre dita, abbiamo ciò che viene chiamato un « pollice opponibile » e con questa struttura la specie sviluppa una vera mano. Possiamo così dire metaforicamente che sarà con questo organo che i nostri antenati prenderanno possesso dell'umanità.

Una di queste derivazioni di primati si era elevata a livello di grossa scimmia nel periodo oligocene, circa 40 milioni di anni fa. Con ciò intendiamo che esistevano allora dei primati che se fossero tuttora esistenti, classificheremmo come scimmie. Ma essi non mostrano alcuna delle specializzazioni che, come vedremo, deviarono le scimmie dei tempi nostri su un binario evolutivo secondario. Nel periodo miocene, che incominciò 35 milioni di anni orsono e durò per 15 milioni di anni, queste scimmie si diffusero ampiamente per tutto il vecchio mondo e se ne trovano in Africa, in Europa e in India. Si conviene, in linea di principio, che qualche tipo di questa stirpe di scimmie fosse abbastanza poco specializzato da essere l'antenato comune di due principali ramificazioni che più tardi si differenziarono dando origine l'una alle grandi scimmie moderne, la linea pongide, e l'altra ai nostri antenati immediati e a noi stessi, la linea ominide.

Fisicamente le due linee iniziarono a divergere molto presto. Frammenti di crani mostrano la caratteristica arcade dentale laterale parallela delle scimmie moderne e l'arcade più arrotondata a forma di U, caratteristica dell'uomo e dei suoi immediati antenati già esistenti 30 milioni di anni orsono. Non è altrettanto chiaro se essi avevano incominciato o no a divergere ecologicamente in quell'epoca. Ecologicamente, la linea pongide rimarrà sugli alberi. Quelli dei loro discendenti, che sono diventati terrestri, sono divenuti tali di recente e mostrano gli effetti anatomici della loro specializzazione caratteristica, la brachiazione. La brachiazione consiste nell'oscillazione da ramo a ramo usando le dita piegate come una specie di uncino. Come conseguenza questi animali sviluppano un torace possente e braccia e mani forti e relativamente lunghe. Ma il punto cruciale è che il pollice è inutile, se non un impedimento, nella brachiazione. Esso diviene più piccolo e più debole e in tal modo la mano ha sacrificato la potenzialità di una manipolazione delicata che è un fattore chiave nella scalata verso l'uomo dell'altro ramo della specie.

Invece la stirpe ominide si affida alla radura aperta. Si è desunto che un cambiamento ecologico abbia provocato una lenta recessione dalle vaste zone forestali in Africa, che avevano ospitato i primati. La linea pongide rimase fedele agli alberi; gli antenati ominidi si affidarono allo spazio aperto sia per necessità nel tentativo di raggiungere boschi meno densamente popolati o, come pensa chi scrive, anche, se non principalmente, a causa dello spirito di avventura di un tipo più intelligente. Comunque sia, nella radura aperta l'abilità a drizzarsi sugli arti posteriori si rivelerà molto vantaggiosa: il fenomeno sarà più di un compenso per il maggior senso dell'odorato degli animali che hanno sempre vissuto sul suolo, permettendo agli ominidi di vedere a grande distanza tutt'intorno. Le mutazioni che favoriscono questa tendenza prevarranno e la specie diverrà permanente-

mente eretta e bipede. Soltanto un primate eretto e bipede è strettamente un ominide. Ma siccome non sappiamo esattamente dove ciò si verificò, parliamo della stirpe ominide per includere quei tipi che condussero all'ominide pienamente formato.

Per poter decidere se un animale camminò eretto, bisogna poter analizzare o un cranio completo o un bacino, o preferibilmente entrambi. La forma del bacino, con la sua cavità per il femore, ci dirà se la gamba e la spina dorsale erano in linea l'una con l'altra, come nell'uomo. Il cranio possiede sempre un « foramen magnum », il foro attraverso il quale la corda spinale si introduce nel cervello. In un animale quadrupede esso si troverà nella parte posteriore del cranio, evidenziando che la testa è tenuta in avanti.

Nell'uomo questa apertura si trova nel centro del piano piatto del cranio, mostrando che quest'ultimo sta ritto sulla cima della colonna vertebrale. I primi resti di primati in cui entrambe queste strutture furono riscontrabili sono quelli degli australopitecini del Sud Africa. Questi stavano eretti, sebbene il loro « foramen magnum » non sia completamente in avanti sulla base del cranio come nell'uomo moderno. Esami recenti hanno mostrato che la gamba e la struttura del piede non permettevano loro l'andatura a passi lunghi come l'uomo moderno, cosicché essi devono aver proceduto più spesso a balzelloni. Essi sono in modo definito ominidi. Ma siccome anche essi rivendicano diritti di umanità dobbiamo interrompere il nostro resoconto dei dati paleoantropologici per discutere la questione cruciale dei criteri di determinazione dell'umanità.

I criteri troppo facili, come, ad esempio, la parola, sono di scarsa utilità in questo contesto. Persino il fuoco, l'uso controllato del quale è specificatamente umano, viene molto tardi nel tempo, quando già non abbiamo più dubbi sulla natura umana dei resti. Si prese come misura un volume definito del cervello sulla base dei resti della cavità della scatola cranica: esso è chiamato capacità cranica. Valutazioni sui 900 cm^3 e anche meno fino a 700 cm^3 furono dichiarate indicatrici di un essere umano. Ma Oakley del British Museum convinse gli antropologi che un comportamento di tipo specificatamente umano era l'unico criterio valido, cioè, intendendo con esso un comportamento che non lascia alcun dubbio sulla presenza di un pensiero razionale nel soggetto che lo adotta. Il criterio più valido per riconoscere lo stato umano secondo la valutazione generale è la capacità di fabbricare strumenti. Essa è la più universalmente riscontrata, è fra le prime a verificarsi ed è prova di pensiero astratto, almeno quando le circostanze rendono evidente che l'oggetto fu fatto intenzionalmente. Alcuni animali in effetti, ma non esclusivamente i primati di grado più elevato, usano strumenti ocasionali. In una situazione concreta (un nemico da essere scacciato, un casco di frutta deve essere preso) la sola valutazione sensibile può fare intendere l'utilità di un osso o di un bastone adatto visti lì vicino. In una situazione concreta l'animale può anche ritoccare e migliorare lo strumento, come nel caso delle scimmie di Kohler che furono capaci di inserire una canna di bambù in un'altra allo scopo di renderla abbastanza lunga per arrivare al casco di frutta.

Una prova generalmente accettata di ragionamento astratto si ha quando la lavorazione dello strumento esclude che esso sia il risultato di una

reazione sensibile immediata ad una situazione concreta. Nessuno dubiterà che gli strumenti di pietra modellati e finemente elaborati alla fine dell'età paleolitica siano opera di uomini. Ma se andiamo più addietro nel tempo, essi diventano meno belli, e poi informi, per finire in ciottoli scheggiati che possono essere tanto i rozzi tentativi di una umanità poveramente evoluta ovvero il prodotto accidentale di cause naturali (come la forte pressione di una grande massa di materiali in lento movimento o la violenta azione dinamica di una piena d'acqua nel letto di un fiume roccioso).

Comunque, prescindendo dagli strumenti estremamente elaborati come quelli dell'età arcaica della pietra, chi scrive fu per lungo tempo assillato dal problema se un animale, molto più evoluto di tutti quelli attualmente esistenti, come quello prima supposto quale precursore dell'uomo abbia potuto essere in grado, attraverso una eccezionale abilità pratica, di imitare l'attività razionale dell'uomo. E' corrente l'affermazione che la psicologia ha ancora molto da scoprire sul confine psichico fra l'uomo e l'animale. Ma secondo un nuovo orientamento nel pensiero evolutivo ciò non costituisce più una difficoltà pratica. Se accettiamo l'intenzionale fabbricazione di strumenti come criterio di umanità, come in effetti si fà, allora dobbiamo rilevare, specialmente alla luce di questo nuovo orientamento, che esso è un criterio solo in senso positivo: la sua presenza indica l'umanità, la sua assenza di per sé non può valere come esclusione dell'umanità.

L'orientamento che abbiamo prima menzionato rivela un mutato atteggiamento da parte dei teologi circa il problema dell'evoluzione a causa della crescente chiarezza del quadro dei fossili che abbiamo fin qui considerato e dei dati antropologici che stiamo per aggiungere. Questi mostrano una serie progressiva di modelli fisici che uniscono ciò che è sicuramente animale con ciò che è inevitabilmente umano. E vi è una forte testimonianza (la fabbricazione di utensili) dello stato umano di anelli che occupano un posto piuttosto basso in questa catena. Il quadro evolutivo, quindi, come ci si aspettava, è quello di un movimento ascensionale nell'ordine fisico. Una caduta, come quella sostenuta dalla dottrina tradizionale del peccato originale, non rovescerebbe questo quadro scientifico in quanto il possesso o la perdita della grazia non è oggetto d'indagine scientifica. Ma il quadro tradizionale dei doni preternaturali che accompagnano la grazia originale contrasterebbe con il visibile, concreto e misurabile mondo della scienza e sembrerebbe incompatibile con un ordine evolutivo.

Ma la teologia non fu mai unanime nell'affermare che l'uomo abbia posseduto lo stato di giustizia originale sin dall'inizio. Alcuni teologi, per esempio gli scotisti, sostenevano che l'uomo ebbe un periodo di tempo per prepararsi al dono della giustizia originale. Così in una creazione evolutiva è del tutto legittimo concepire il peccato originale come il rifiuto di un uomo in fase evolutiva di elevarsi con la grazia a un destino soprannaturale. Posto che il Creatore abbia scelto un metodo evolutivo di creazione, allora è conveniente interpretare quella creazione in termini francamente evolutivi per quanto i princìpi ortodossi lo permettano. Prima di affrontare il nostro problema in questa luce, completiamo il quadro antropologico.

E' giustamente e generalmente accettato che gli australopitecini abbiano fabbricato alcuni rudimentali utensili di pietra. Ma essi *principalmente* usavano delle armi di osso, come femori di antilope. Leakey non voleva ac-

cettare il loro stato umano, ma egli stesso scoprì dei modelli comparativi che vissero a Olduvai nell'Africa orientale in un'epoca precedente. Gli australopitecini sudafricani vissero circa 500 mila anni orsono e ciò è ritenuto un tempo troppo lungo per situarli sulla linea di genesi dell'uomo attuale.

Sebbene non sia un decisivo criterio di differenziazione dell'umanità la capacità cranica è una misura approssimativa di progresso evolutivo. Le prime valutazioni della capacità cranica di questi australopitecini sudafricani stavano nell'ordine dei 600 e 700 cm^3 (e perfino 800 cm^3). Si valutano adesso in senso più limitato nella misura dai 450 fino ai 600 cm^3. Ma questo è un ben definito progresso sullo scimpanzé con la sua *media* di 300 cm^3. E quando si consideri la sua costruzione longilinea e la sua bassa statura di circa 1,20 metri c'è pure un progresso sulla media di 475 cm^3 del gorilla che è molto più massiccio.

Più tardi ancora Leakey scoprì a Olduvai un modello che dichiarò essere così più progredito degli australopitecini da meritare la qualifica di *Homo-Homo habilis.* Tuttavia, la capacità cranica di questa scoperta viene valutata dai 600 ai 675 cm^3. E' una comprensibile umana debolezza fra gli antropologi l'esagerare la novità e la differenza delle loro scoperte. Un giudizio più generalizzato sulla situazione nell'Africa orientale e meridionale, particolarmente sulla prima, sembrerebbe indicare che vi sia stato un certo numero di modelli australopitecini imparentati e in evoluzione di cui l'*Homo habilis* era il più progredito, pur essendo situato in un'epoca abbastanza antica per trovarsi sulla linea che conduce all'uomo attuale, *Homo sapiens.*

Subito dopo e meglio degli australopitecini ci sono i pitecantropi, così chiamati dal nome dato al primo di questo tipo, scoperto a Giava nel 1890 da un medico olandese, *Pithecanthropus erectus.* Nessun strumento fu trovato in diretta associazione con questa scoperta. Ma un tipo fondamentalmente simile, sebbene in qualche modo più progredito, fu trovato nei pressi di Pechino negli anni venti e trenta. Con lui fu chiaramente collegato un gran numero di utensili fabbricati con un tipo di pietra localmente assente. Perciò l'uomo di Pechino doveva aver trovato questo materiale lontano da casa e ciò mostra ch'egli aveva capacità d'organizzazione. La presenza di un focolare nel luogo in cui viveva mostra che egli aveva appreso a controllare il fuoco. Originariamente chiamato *Sinanthropus pekinensis,* tanto lui che il *Pithecanthropus* sono ora classificati come *Homo erectus.*

La capacità cranica del modello di Giava è stata valutata sui 900 cm^3 e quella del modello di Pechino va dai 900 ai 1225 cm^3. Entrambi mostrano archi ossei bene sviluppati come quelli delle scimmie sopra le cavità oculari (gli archi sopraorbitali o archi frontali). Questi servono in parte per l'inserimento di muscoli ed in parte servono a rinforzare il cranio che riceve la spinta in alto da una mascella inferiore relativamente massiccia.

Sembra che due ceppi si siano sviluppati dall'*Homo erectus.* Un ceppo portò all'uomo di Neanderthal, così chiamato in quanto i suoi resti furono trovati la prima volta in una località che si chiama così nelle vicinanze di Düsseldorf. In lui progressivamente si accentuarono gli archi frontali, le mascelle massicce e la pesantezza generale della corporatura, dando così al tipo un aspetto piuttosto «bestiale». Ma ciò può essere stata la reazione al clima e al cibo. Che egli fosse in realtà tutt'altro che « bestiale » viene suggerito da una capacità cranica che poteva raggiungere 1600 cm^3 e in

modo particolare dal fatto che egli è il primo uomo che ha seppellito i suoi morti con un rito. Egli disparve dall'Europa dopo l'apparizione in questo continente dell'*Homo sapiens* circa 30 mila anni orsono, ma presumibilmente non senza lasciare alcuni dei suoi geni tramite le unioni con il rivale più fortunato, dal quale probabilmente non differì come specie.

In qualche luogo, presumibilmente in un clima favorevole come l'Africa, l'altro ceppo gradualmente fiorì nell'*Homo sapiens*. Il cranio è più alto, più leggero nella struttura e senza le sporgenze frontali. Egli ha un mento ben sviluppato ed è fisicamente identico con l'uomo di oggi. Il tipo fu scoperto per la prima volta a Cro-Magnon nella Francia meridionale. L'uomo di Cro-Magnon e i suoi consanguinei dell'età paleolitica ci hanno lasciato quei begli strumenti che abbiamo citato e le famose pitture nelle cave in Francia meridionale e in Spagna settentrionale.

Quando gli evoluzionisti cattolici speravano ancora di scoprire un Adamo individuale con una personalità morale e intellettuale altamente sviluppata, è comprensibile ch'essi nutrissero ingenuamente la fiducia che l'antropologia avrebbe fornito loro un tale individuo. Tuttavia è poco probabile che un primo uomo, anche se altamente evoluto, concepisca da solo l'idea di uno strumento: tale invenzione è pressoché inevitabilmente una risposta a qualche pressante esigenza sociale. La scoperta di uno strumento è prova della presenza di una comunità, per quanto semplice, non di un unico individuo. Anche se fosse probabile che un primo uomo inventasse uno strumento, rimane sempre impossibile la certezza che lo strumento trovato sia proprio opera del primo fabbricante di strumenti mai esistito. C'è sempre la possibilità di ritrovare strumenti ancora più antichi. Ma questo approccio al problema è adesso di puro interesse storico.

Il quadro di una lenta evoluzione fisica del ceppo che porta all'uomo pone la questione basilare di quando sia intervenuta l'anima umana. La scienza è fenomenologia nei suoi metodi e nei suoi procedimenti. Essa può trattare soltanto il tangibile, il visibile, gli aspetti misurabili della realtà, i *phenomena*. Il lento sviluppo fisico della forma umana indica allo scienziato un corrispondente graduale sviluppo dei poteri intellettuali dell'uomo. Per la scienza non sussiste problema, ma noi dobbiamo distinguere fra anima e psiche. La scienza non giunge sino all'anima, che è una realtà metasensibile, un elemento del composto umano al livello dell'essere. La manifestazione dell'anima razionale dell'uomo al livello del pensiero, della volizione, dell'emozione e così via — l'intera cosciente vita interiore dell'uomo — costituisce la sua psiche. L'anima è indivisibile: essa è interamente presente o interamente assente. Ma anche quando è presente la sua manifestazione sarà condizionata dallo stato fisico della sua componente materiale, cioè dal grado di sviluppo dell'organismo umano. Così l'anima presente in un neonato non dà prova della sua esistenza, più di quanto possa darla se egli fosse un animale. La sola ragione per cui sappiamo che vi è un'anima presente è che si tratta di una nascita umana. Come si sviluppa il corpo, così si sviluppa la psiche.

Possiamo individuare nel tempo quando un ceppo animale divenne umano con l'acquisizione dell'anima? Sulla base dei dati che abbiamo presentato sembrerebbe impossibile. Noi esamineremo questi dati e poi considereremo gli ultimi tentativi fatti da evoluzionisti e teologi cattolici per trovare

un individuo Adamo nel contesto di tale umanità in lento sviluppo. Considerando lo sviluppo tecnologico come rudimentale misura del progresso generale umano, tracciamo la curva dello sviluppo dell'uomo esaminandola retrospettivamente.

La curva cade quasi perpendicolarmente dall'éra della tecnologia, che pone l'uomo sulla luna all'età della macchina a vapore, un avvenimento di pochi decenni fa. Prima della macchina a vapore la curva discende molto lentamente fino all'inizio dell'età dei metalli, avvenimento di migliaia di anni fa: per un viaggiatore del diciottesimo secolo per andare da Parigi a Roma ci sarebbe voluto circa tanto tempo quanto ce ne voleva nei giorni dell'impero romano. Poco prima che l'uomo riuscisse a forgiare i metalli, i suoi strumenti erano molto belli, ma erano di pietra, di osso e di legno. Li possiamo vedere, specialmente quelli di pietra, diventare meno belli, meno perfetti a ritmo lentissimo: centinaia di migliaia di anni ci separano dai primi rudimentali prodotti costruiti dal genio infantile dell'uomo. Se noi « estrapoliamo » questa curva, cioè la prolunghiamo idealmente nella direzione verso cui l'abbiamo vista orientarsi, il sapere quando essa incroci la linea zero dell'umanità può esser soltanto mera supposizione.

Ciò significa che noi dobbiamo affrontare la possibilità che l'uomo sia stato uomo per un certo tempo, forse un lunghissimo tempo, prima che il suo sviluppo fisico lo mettesse in grado di lasciare una prova del suo stato razionale: la razza, come l'individuo, può aver avuto un'infanzia e una fanciullezza. Così invece dell'ipotesi di un animale tanto evoluto da poter imitare un comportamento umano, esiste la possibilità che esseri umani scarsamente evoluti abbiano compiuto azioni simili a quelle che un animale poteva fare nei limiti dei suoi istinti e della sua perspicacia, anche se le hanno compiute con un discernimento che nessun animale poteva avere. Spieghiamo questo concetto.

L'organismo umano è psicologicamente e neurologicamente una prosecuzione dei suoi antenati ominidi. Da poco diventato umano la sua struttura ormonale e nervosa o neutrale sarà a stento distinguibile da quella dei suoi immediati progenitori animali: la sua psiche sarà di poco, se non affatto, migliore. Egli continuerà ad usare strumenti occasionali. Pur cosciente di se stesso come entità separata dall'ambiente non sarà capace di qualcosa di più. Egli può avere avuto l'idea relativamente brillante di conservarne qualcuno per le contingenze future, ma non vi è nessun modo di scorgere una tale intuizione in questi resti.

Può essere sopravvenuto un periodo in cui gli uomini appresero a rifinire quegli occasionali strumenti che avevano conservato. Nel contesto del progresso faticosamente lento del più antico periodo di fabbricazione di utensili possiamo comprendere come l'idea di un deposito di strumenti sia stata proporzionalmente tanto importante per l'umanità di quel tempo quanto il possesso del fuoco in un tempo successivo.

E' svanita, pertanto, l'ingenua immagine che Dio, scegliendo un corpo animale discretamente evoluto in cui « alitare » un'anima, abbia con quello stesso avvenimento causato un considerevole miglioramento nell'organismo prescelto. Questa immagine (specialmente l' « alitare un'anima ») provocò un notevole equivoco: è bene essere chiari su questo punto.

L'intero argomento ha le sue difficoltà nella nostra tendenza a fare

l'impossibile, cioè a fantasticare ciò che è del tutto inimmaginabile come un avvenimento strettamente ontologico, appartenente al livello dell'essere. Sono qui implicate le questioni della causalità divina e umana. Soltanto Dio può dare l'esistenza. L'attività divina è responsabile dell'esistenza delle creature e dell'esistenza degli effetti della loro attività. L'attività creaturale o causalità consiste solamente nel modificare, dando una concretezza o specificità all'essere.

Quando gli esseri umani con la loro attività provocano la fusione dei gameti maschili e femminili, questa materia modificata incomincia ad esistere in un nuovo essere. Questo nuovo principio di essere è ciò che viene chiamato anima spirituale. A livello dell'attività creaturale il nuovo composto, la nuova persona è veramente figlio di questi genitori. In maniera analoga quando un animale preumano in fase evolutiva raggiunge lo stadio di sviluppo provvidenzialmente previsto come quello adatto all'ominizzazione, comincia a esistere in lui questo nuovo principio spirituale dell'essere: egli è allora una persona umana. Questo è lo sforzo personale dello scrivente per esprimere a se stesso, in termini razionali, l'ominizzazione. Ciò è forse una semplificazione, ma non una falsificazione del quadro. Rimangono solo da esaminare i più recenti sforzi dei teologi di inserire un Adamo individuale in questa lenta evoluzione di ascendenze preumane e umane. Essi dovranno accantonare l'idea della paternità universale di questo individuo: ma abbiamo visto che ciò può essere in accordo con ciò che è implicito nella *Humani generis.*

Un suggerimento, a prima vista molto suggestivo, fu che il primo individuo di questa umanità in lento cammino a ottenere l'uso della ragione sia stato il rappresentante dell'umanità intera. A favore di questa tesi si potrebbe rilevare che per ipotesi in quel particolare momento questo individuo avrebbe costituito la totalità dell'umanità razionale e responsabile. Sarebbe stata prerogativa sua accettare o respingere l'offerta della giustizia originale a nome di tutti.

Ma se si guarda più da vicino questa ipotesi essa non sembra sicura. Qualunque possa essere stata la misura della mutazione (o la felice combinazione delle mutazioni) richiesta per portare questo individuo all'uso della ragione egli sarebbe stato al massimo, fisicamente e intellettualmente, a livello degli australopitecini. Presumibilmente è nell'assoluto potere di Dio assicurare con la grazia che tale creatura sia in grado di valutare l'estrema importanza delle sue decisioni. Ma tale processo sa di « raffazzonato » e appare scarsamente coerente.

Un'altra idea che sembra essere stata suggerita prima di questa è che Adamo avrebbe potuto essere un individuo scelto dall'inscrutabile volontà di Dio a rappresentare l'umanità nella prova fatale. Ciò ha il vantaggio nei confronti della tesi precedente che tale Adamo potrebbe essere situato in un periodo più tardo nel ceppo umano, magari a livello del *sapiens.* Tale individuo poteva avere una maturità naturale considerevole e questa, perfezionata dalla grazia, lo avrebbe messo in grado di apprezzare con profondo senso di responsabilità quanto dipendeva dalla sua scelta.

E' da notarsi però che tale individuo in effetti sarebbe nato da individui che erano già in peccato a causa delle sue scelte future, e ciò avrebbe

richiesto una provvidenza speciale per assicurare l'ambiente favorevole che il suo destino richiedeva. E ciò non è razionalmente impossibile.

Si argomentò contro questa soluzione che la privazione non poteva essere retrospettiva. E' possibile che ciò sia dovuto ad una falsa analogia con le questioni legali: la mia azione precedente la legge non può essere incriminata a causa di una successiva legislazione. Ma se la mia condizione deve dipendere dalla decisione di un terzo che io sono del tutto incapace di influenzare, importa realmente che quella decisione preceda o segua temporalmente la mia assoluta incapacità di ratificarla o di respingerla?

Cionondimeno tali argomentazioni, comunque logiche o interessanti da un punto di vista accademico, non hanno potuto dissipare del tutto il sospetto di artificio di questa tesi. Tale artificiosità non è ciò che generalmente ci si aspeteta in un piano organico, e per questa ragione piuttosto che per argomentazioni contrarie essa è stata respinta.

Il nostro intento, crediamo, è stato ora raggiunto. Abbiamo esaminato gli sforzi fatti fino adesso per inserire un Adamo individuale nella cornice evolutiva moderna. Abbiamo criticato quei tentativi anche con il rischio a volte di sembrare banali. E' sperabile che come risultato di ciò il lettore abbia una valutazione più esauriente delle considerazioni che hanno indotto alcuni teologi ad abbandonare quei tentativi e a cercare una soluzione in termini puramente teologici indipendentemente da ogni considerazione empirica.

Tuttavia altri teologi stanno ancora affrontando il problema lungo linee tradizionali ed è sperabile che il lettore si renda conto più chiaramente e più a fondo delle difficoltà della loro impresa. Nessuno dei due gruppi lavora all'oscuro, negletto e senza sostegno. Essi possono coraggiosamente affrontare i loro compiti e noi possiamo aspettare con calma l'esito della loro fatica sicuri della guida sempre presente dello Spirito operante nel magistero infallibile della Chiesa di Dio.

MARTIN BRENNAN

(Traduzione dall'inglese di Filippo Garrone).

Secolarizzazione e alienazione

1. - LA SOLIDARIETA' DELLA SCIENZA CON IL SISTEMA SOCIO-POLITICO.

« La società ha riprodotto se stessa in un crescente insieme tecnico di oggetti e di relazioni che ha incluso l'utilizzazione tecnica di uomini; in altre parole, la lotta per l'esistenza e lo sfruttamento dell'uomo e della natura è diventata sempre più scientifica e razionale. Il doppio significato di " razionalizzazione " è rilevante in questo contesto. La gestione scientifica e la divisione scientifica del lavoro umano hanno largamente aumentato la produttività delle iniziative economiche, politiche e culturali. Risultato: un più alto tenore di vita. Nello stesso tempo e per le stesse ragioni, questa impresa razionale ha prodotto un modo di pensare e di comportarsi che ha giustificato ed assolto anche le più funeste ed oppressive caratteristiche da essa palesate. La razionalità scientifico-tecnica e la manipolazione sono saldate insieme in nuove forme di controllo sociale. Si può restare paghi della supposizione che tale esito poco scientifico è il risultato di una specifica *applicazione* della scienza da parte della società? » (1).

Questo interrogativo, proposto in termini incisivi da Marcuse, rappresenta la fondamentale premessa al discorso che sarà sviluppato nelle pagine seguenti; la tesi che ne emergerà può riassumersi nella affermazione di una indistricabile solidarietà tra l'atteggiamento scientifico, da Bacone in poi, e la struttura socio-politica del « sistema » in cui viviamo: una solidarietà che va ben oltre quella denunciata da Marcuse con riferimento al « contesto sperimentale » e cioè ai contenuti della razionalità scientifica, per coinvolgere le premesse metodologiche, gli aspetti definitori ed essenziali del discorso scientifico.

Secondo Marcuse, la connessione e la connivenza del pensiero positivo con la capacità alienante del sistema socio-politico hanno la loro radice nella dissoluzione della dimensione « interiore » della mente in cui l'opposizione allo *statu quo* può maturare; l'identificazione immediata, automatica, soddisfatta, dell'individuo con la sua società, secondo un processo che costituisce lo stadio più avanzato di alienazione, ha il suo corrispettivo scientifico nell'*operazionismo* delle scienze fisiche e nel *comportamentismo* delle scienze sociali.

---

(1) Marcuse H.: *One-Dimensional Man. Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society.* Boston, Beacon Press, (1944). Traduzione italiana di L. Gallino e T. Giani Gallino, Torino, Einaudi, p. 160, (1967).

« L'aspetto comune è un empirismo totale sul modo di trattare i concetti; il significato di questi viene ristretto alla rappresentazione di particolari operazioni e comportamenti. (...) Molti dei concetti capaci di recare i più gravi turbamenti vengono "eliminati" mostrando che non è possibile dare una definizione adeguata di essi in termini di operazione o di comportamento. L'assalto dell'empirista radicale (...) fornisce in tal modo agli intellettuali la giustificazione metodologica per svuotare di senso l'attività della mente; forma di positivismo che, col suo diniego degli elementi trascendenti alla Ragione costituisce il riscontro accademico del comportamento socialmente richiesto » (2).

Ne segue « l'appiattirsi dell'antagonismo tra cultura e realtà sociale, tramite la distruzione dei nuclei di opposizione, di trascendenza, di estraneità contenuti nell'alta cultura, in virtù dei quali essa costituiva *un'altra dimensione* della realtà » (3).

Marcuse intravvede il risvolto normativo-profetico della sua analisi, rilevando che un cambiamento in direzione progressista nell'ambito sociale influirebbe anche sulla struttura propria della scienza, sul progetto scientifico. « Le sue ipotesi, senza perdere nulla del loro carattere razionale, si svilupperebbero in un contesto sperimentale essenzialmente diverso (quello di un mondo pacificato): di conseguenza, la scienza giungerebbe a formulare concetti di natura essenzialmente diversi e a stabilire fatti essenzialmente differenti. La società razionale sovverte l'idea di Ragione » (4).

Ma il ragionamento può essere ulteriormente approfondito e in un certo modo rovesciato: nei termini in cui si ritiene che l'atteggiamento scientifico esprima, in un impeccabile quadro razionale, la capacità alienante del sistema sociale, si deve anche ritenere che la sua trasformazione e la sua liberazione dai vincoli metodologici e di contenuto che lo condizionano, siano la premessa culturale necessaria per il superamento dell'attuale società ad una dimensione. Il fallimento pratico d'ogni movimento contestativo per una progressiva stanchezza, per un progressivo impoverimento dei fini, per una crescente complicità disarmata con il sistema contestato, sta forse a dimostrare che il *primum* logico di un movimento globale validamente rivoluzionato, è una scelta di civiltà che soltanto una svolta radicale dell'universo di discorso scientifico, nella sua solennità quasi sacrale, può garantire e dotare di contenuto.

2. - « LA MISSIONE DEL DOTTO » (1970).

Qui si rende esplicito il contributo originale e fattivo che può essere offerto dall'intellettuale; dall'intellettuale che abbia superato la diffusa tentazione di abdicare da una funzione critica sul piano teorico, secondo il comune pregiudizio che la filosofia lascia tutto come trova (Wittgenstein), per rifugiarsi nella prassi di un impegno fattuale assunto come misura di autenticità esistenziale.

(2) Marcuse, H., *loc. cit.* pp. 32-33.
(3) Marcuse, H., *loc. cit.* p. 76.
(4) Marcuse, H.: *loc. cit.* p. 179.

L'impegno dell'intellettuale si riconosce all'opposto nell'esigenza di districare le ragioni — di metodo, di contenuto — che hanno coinvolto il pensiero e il comportamento moderni nell'avventura contraddittoria della società industriale avanzata: prometeica, secondo gli entusiasmi di una « teologia » secolarizzata; alienante, disumanizzante, manipolatrice, oppressiva, secondo una analisi smaliziata dell'attuale crisi sociale.

Il riferimento analogico con il metodo terapeutico freudiano può apparire abbastanza spontaneo: l'intellettuale, di fronte al « sistema », è in qualche modo simile al medico che si propone di rendere esplicite le ragioni della malattia operando non a livello fisiologico, ma a livello psichico, mediante l'introspezione.

Il problema è dunque quello di individuare, tra gli innumerevoli elementi che rendono solidale l'atteggiamento scientifico con la realtà sociopolitica, quegli elementi che condizionano ad un tempo la struttura intrinseca del discorso scientifico e la struttura intrinseca del sistema sociale.

La modificazione di tali elementi assume, per ciò stesso, un significato metascientifico da un lato, e metapolitico dall'altro; essa diventa la pietra d'angolo d'una svolta di civiltà.

3. - IL METODO DELLA SCIENZA E' LA RINUNCIA A QUALCOSA.

Il metodo della scienza è fondamentalmente un certo uso dell'*epoché*: non nel senso di Husserl (5), ma a valle di Husserl. Una *epoché* non voluta e cosciente, sulla base di un discorso critico a monte, rispetto a quello scientifico, ma accettata come metodo di analisi ormai acquisito e scontato, in quanto paradigma di correttezza e di rigore. Non è peraltro un caso che il metodo fenomenologico si sia sviluppato, recentemente, in vista di una apertura o addirittura di uno sbocco definitivo in diversi settori scientifici, e abbia conseguito parziali risultati positivamente validi. In altre parole, ogni nuova acquisizione della scienza è connessa ad una rinuncia a priori: una rinuncia sia all'integralità dell'oggetto da cui viene estratta la considerazione di alcuni limitati parametri, sia ad una verifica delle premesse critiche d'ordine meta-teorico (in particolare gnoseologico) che fondano e delimitano la teoria, sia ad una chiara percezione dell'ambito applicativo, nelle sue ripercussioni sociali, politiche, morali.

L'effettiva determinazione di risultati non contestabili nell'ambito della teoria che li deduce costituisce, per lo scienziato, una sufficiente contropartita, e lo spinge ad accettare le regole del gioco, o del sistema, in termini appunto di rinuncia, di *epoché;* e ciò appare tanto più corretto in quanto, storicamente, chi si cimenta nei problemi a monte o a valle è spesso una genia di professori intenti a contraddirsi l'un l'altro. Si tratta, in sostanza, di una caratteristica forma dell'usuale ossequio alla logica dell'efficienza che qualifica in particolare la struttura socio-economica dello attuale sistema. Ciò che in campo economico è il conseguimento di livelli

(5) Husserl, E.: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie,* (1913). Traduzione italiana di G. Alliney, Torino, Einaudi, pp. 200-202 (1965).

di incisività e di coerenza interna per obiettivi di efficienza, in campo scientifico è ancora la ricerca di una sempre più articolata capacità interpretativa dei fenomeni in termini *operativi*, e cioè in vista della possibilità di una verifica obiettiva [pubblica (6)], capace di tradursi in esperimento e in applicazione.

4. - LA RINUNCIA AI PROBLEMI CHE NON SI SANNO RISOLVERE.

Il rispetto di tale logica obbliga ovviamente ad una preventiva scelta dei problemi « compatibili » o addirittura « sensati » sulla base di una sommaria verifica della loro risolubilità. L'operazionismo della fisica, il comportamentismo della psicologia e della sociologia si iscrivono pienamente in questo discorso.

E' interessante confrontare su un esempio particolare la posizione tradizionale di un vecchio scienziato ancora partecipe di una società non scientifizzata, con quella oggi corrente: il Dubois-Reymond, in un famoso opuscolo del 1872 *(I sette enigmi del Mondo)* pose sotto accusa la scienza per la sua impotenza a dare una risposta ad almeno questi sette problemi: essenza della materia e della forza, origine del moto, origine della vita, formazione degli organismi, origine della coscienza, origine dell'intelligenza, natura della libertà. Ciò che suscitò scalpore in quel tempo, oggi appare del tutto fuori moda e scarsamente — o per nulla — rilevante. L'*epoché* scientifica ci ha educati e mutilati in modo acconcio per saper eliminare i concetti di cui non è possibile dare una descrizione *operativa* adeguata (7). I sette enigmi del mondo non ammettono una soluzione *scientifica* solo se riferiti ad una descrizione della realtà non riconducibile al momento operativo: essi vertono dunque su concetti sotto *epoché* e quindi — per definizione — sono giudicati insensati.

Qualcosa di analogo si può menzionare in relazione alla psicologia enucleatasi alla fine del secolo scorso dall'« alveo onusto della filosofia » (8). Uno spazio infinito separa le ambiziose formulazioni di un Fechner (9) sulle relazioni fondamentali tra *spirito* e *corpo* in termini di corrispondenza logaritmica, dalle analisi minuziose, ispirate alle scienze naturali, condotte nei laboratori di Wundt, Cattel, Tichener, dove « si viveva la paura dei concetti globali troppo vicini alle generalizzazioni filosofiche » (10); attualmente l'atteggiamento di ricerca si è ulteriormente evoluto nel senso di una sempre più drastica esasperazione della *epoché:* la psicologia si de-

(6) Carnap, R.: *Die physikalische Sprache als universalsprache der Wissenschaft.* Erkenntis, 1, p. 445, (1930).

(7) Bridgman, P.W.: *The Logic of Modern Physic.* New York, Macmillan, p. 5, (1928).

(8) Brian M. Foss: *I nuovi orizzonti della psicologia;* prefazione di M. Bertini, Torino, Boringhieri, p. 7, (1968).

(9) Fechner, G.T.: *Elemente der Psychophysik.* 2, (1860). Citato in: Zunini, G., *Psicologia.* Brescia, Morcelliana, p. 40 e ss, (1964).

(10) Brian M. Foss: *loc. cit.* p. 10.

finisce come « ricerca di congruenze tra fisiologia e comportamento » (Schwartz), rinunciando cioè non soltanto a fornire una soluzione (sia pure in termini meramente negativi o scettici) ai soggiacenti problemi di psicologia razionale, ma anche a proporne una formulazione matura ed aggiornata.

5. - DIFFERENZA TRA L'EPOCHÉ SCIENTIFICA E L'EPOCHÉ FENOMENOLOGICA.

Questi esempi, che potrebbero essere moltiplicati senza difficoltà, dimostrano la peculiare caratterizzazione della *epoché* scientifica, che la distingue chiaramente, ad esempio, dal discorso fenomenologico. La sospensione di giudizio non viene assunta come metodo scelto criticamente e finalizzato alla sua capacità *disoccultante* (11), ma viene accettato semplicemente come ovvia rinuncia preliminare a tutto ciò che, rispetto all'argomento particolare di studio, appare come *meta-disciplinare:* una rinuncia, dunque, non solo a prender una posizione tra le soluzioni meta-disciplinari alternative, ma anzitutto alla problematica meta-disciplinare in quanto tale, giudicata « indecidibile » e quindi oziosa.

Per la scienza è accaduto quello che, secondo J. S. Mill (12), accade per la morale: l'azione morale, egli afferma, sorge da un calcolo di opportunità e di convenienza; poi, nella pratica, questa motivazione viene dimenticata e l'azione buona, cui ormai ci si è abituati, viene voluta in sé; e in tal modo diventa morale. Analogamente i vecchi discorsi di filosofia naturale sono diventati discorsi scientifici nel momento in cui le premesse e le finalità filosofiche sono state dimenticate, e gli aspetti settoriali, ormai consolidati per approfondimento ed articolazione, sono stati analizzati in sé, disinteressatamente, senza ulteriori mire.

6. - LA FORMULAZIONE CONTRAFFATTA DEI PROBLEMI FILOSOFICI.

Tutto questo discorso, d'altra parte, rivela la fondamentale onestà dell'atteggiamento scientifico che non ricusa a priori la disponibilità a modificazioni anche radicali, ove appaia sufficientemente verosimile la possibilità di un discorso meta-disciplinare costruttivo e probante, ma pone in atto, al tempo stesso, una situazione pericolosa di condizionamento distorcente nella ricerca. Infatti è meramente illusoria l'affermazione che la rinuncia alla formulazione di un problema meta-disciplinare corrisponda effettivamente ad una sospensione di giudizio. Tale rinuncia conduce piuttosto ad una formulazione semplificata o addirittura grottesca dei classici problemi della coscienza razionale (13), banalizzandoli al punto da reintegrarli e riassorbirli nell'ambito del discorso scientifico disciplinare.

---

(11) Cfr. ad esempio: Rovatti, P.A.: *« Geist » e « Lebenswelt » nella filosofia di Husserl. Aut Aut,* 105-106, p. 44, (1968).

(12) Mill, J.S.: *Utilitarianism,* Cap. III, (1863).

(13) In questa linea si inserisce la sommaria divulgazione filosofica di B. Russell; cfr. ad esempio: Russell, B.: *The problems of Philosophy.* Oxford University Press, (1957).

7. - UN ESEMPIO: LA VICENDA DELLA FILOSOFIA ANALITICA.

Appare di particolare interesse, per chiarire questo punto, la vicenda della filosofia analitica da Wittgenstein in poi.

Il fine di tale filosofia, come è noto, consiste nel dimostrare che i problemi filosofici « tradizionali » sono pseudo-problemi generati da un erroneo uso del linguaggio. A tale scopo Wittgenstein propone due vie: dapprima, nel *Tractatus* (14) egli afferma che una proposizione filosofica non segue le regole universali che caratterizzano il *linguaggio corretto;* successivamente, nelle *Philosophische Untersuchungen* egli asserisce che, esistendo diversi possibili linguaggi corretti (giochi-linguaggio), il problema filosofico emerge nel momento in cui una proposizione appartenente ad un gioco-linguaggio viene interpretata come se appartenesse ad un altro.

L'eliminazione del problema filosofico viene dunque attuata seguendo una sottile tecnica dimostrativa: si cerca cioè di mostrare che ad ogni proposizione filosofica tradizionale corrisponde un'altra equivalente sul piano empirico che evita ogni riferimento agli oscuri oggetti della metafisica (intesa in senso lato). La verifica di tale linea di dimostrazione è in genere laboriosa e ammette infinite variazioni sviluppate con successo dalla scuola analitica (si pensi a Ryle, a Strawson, ad Ayer, ad Hart, a Urmson eccetera) con questa significativa nota distintiva rispetto alla posizione dei primi maestri: la tesi di fondo viene spesso dimenticata per via, o meglio è appena richiamata come un « a priori » del tutto scontato (ecco l'uso dell'*epoché* quando diventa un vizio), e si sviluppa in modo autonomo una analisi talvolta approfondita e interessante su aspetti particolari in un discorso ormai pienamente reintegrato in un ambito scientifico.

La filosofia analitica riassume per molteplici aspetti e chiarisce, a mio parere, i limiti e le carenze della *epoché* scientifica.

E' significativo infatti che i classici problemi del pensiero vengano elusi nella loro dimensione storica ed esistenziale, per essere limitati a priori entro una analisi puntigliosa di semplici proposizioni linguisticamente « scorrette ». Sotto questo profilo mi sembra definitiva la stringente critica sviluppata da Marcuse, il quale individua nella riduzione grammaticale dell'analisi filosofica la capacità di eludere e vanificare le voci che rappresenterebbero una trasgressione, una contraddizione, un disturbo alla logica dell'universo politico. Sbarrando l'accesso alla conoscenza che va oltre il senso comune e la logica formale, « la filosofia positivista erige per suo uso un mondo autosufficiente, chiuso e ben protetto contro l'ingresso di fattori estranei di disturbo », e trasforma il pensiero negativo (critico) in pensiero positivo mediante il « trattamento terapeutico dei concetti universali; la loro traduzione in termini operativi e comportamentistici procede di pari passo con la traduzione sociologica di cui si è parlato precedentemente » (15).

E' però ancora più significativo che la tecnica dimostrativa usata da

---

(14) Hartnack, J.: *Wittgenstein e la filosofia moderna.* Milano. Il Saggiatore, (1967).
(15) Marcuse, H.: *loc. cit.* p. 195.

Wittgenstein e dagli epigoni non ha alcun senso al di fuori del sistema neopositivista (empirismo radicale), e all'interno di esso è tautologia; infatti la possibilità di una formulazione meramente empirica di un concetto filosofico mostra al più che ad ogni realtà — quale che sia la sua natura — corrisponde una « traccia » ovvero un segno adeguato dal punto di vista empirico. Ma ciò era già implicito nelle ipotesi di base del sistema, sì che non valeva neppure la pena di dimostrarlo; e d'altra parte non risponde all'interrogativo se sia lecito o no supporre che tale « traccia », tale segno rimandino ad una realtà effettivamente esistente.

L'uso della *epoché* è dunque esasperato al punto da rifiutare il riconoscimento della fallacia o comunque della arbitrarietà delle conclusioni cui dà luogo. Al tempo stesso la filosofia analitica rappresenta il momento culminante della integrazione d'ogni discorso a monte nell'ambito del discorso scientifico mediante la formulazione immiserita e rozza della problematica filosofica, e l'asserzione (aprioristica) della sua non significatività. Si tratta di un tipico esempio di *alienazione* del momento critico (filosofico) nell'universo chiuso e compatto della scienza.

8. - PARALLELO CON LA CAPACITA' ALIENANTE DEL POTERE POLITICO.

Invero, questo aspetto si iscrive in un gioco più generale, partecipa alla tecnica raffinata della *alienazione*: così come il sistema (politico) tende a riassorbire e a reintegrare il momento critico, conflittuale, inizialmente sorto come forza esogena, per strumentalizzarlo alla razionalizzazione e, infine, al consolidamento del sistema stesso, così anche l'universo delle verità e delle metodologie scientifiche tende a risolvere le istanze critiche di origine filosofica emergenti dalla maturazione delle diverse discipline, in ulteriori argomenti di validità e di autosufficienza del (riduzionistico) metodo scientifico. In altri termini, si può considerare analogo il *potere politico* che è capace di indurre alienazione mediante l'istituzionalizzazione dei conflitti sociali (Touraine), riconducendoli al suo servizio, con il *potere scientifico* che è capace di deformare e di trasformare ogni discorso a monte, meta-disciplinare, al fine di renderlo esso stesso teoria scientifica, obbligandolo cioè alla sua forma di « alienazione » rappresentata dall'uso generalizzato della *epoché*.

9. - TEOLOGIA DELLA SECOLARIZZAZIONE: TEOLOGIA DELLA ALIENAZIONE.

Si comprende allora il crescente disinteresse per le realtà ultime, quelle stesse che soltanto vent'anni fa erano colte come il nocciolo del problema umano. Dio e l'Anima, in effetti, sono argomenti sotto *epoché*, e chi ne tratta vien meno alle regole del gioco, contraddice la logica del sistema.

D'altra parte, l'alienazione dell'uomo « scientifico » è spesso giunta a tali livelli patologici che egli ritiene di affermare la propria dignità, la propria autonomia, la propria superiorità, irridendo quella problematica;

ed egli non si rende conto che il suo atteggiamento è lo stesso del consumatore, irretito dalla pubblicità commerciale, che ritiene di affermare il proprio prestigio, rinnovando ogni tre mesi automobile, elettrodomestici e così via, servendo cioè supinamente la logica e gli astuti miti della società consumistica. E' opportuno, a questo punto, interpretare nella luce che emerge dalle osservazioni sopra svolte il crescente diffuso interesse per una teologia ed una pratica morale secolarizzate; tra l'altro tale interesse, sostenuto in modo particolarmente attento dalla cultura e dal conformismo laici, dovrebbe apparire un po' sospetto; la pubblicità è in effetti il « braccio secolare » del sistema.

Vi sono però ragioni intrinseche atte ad avvalorare questo sospetto. Le accuse contro la Chiesa e la sua storia, tanto più ottusamente ripetute quanto più sono rozzamente anticlericali, sono rivolte con una acredine amara che par nascondere una sorta di voluttà, certo non intenzionale, ma che ferisce ed offende. La diagnosi della crisi del sacro, del tramonto del cristianesimo, della fine della Chiesa come società perfetta, della « morte » di Dio ecc. viene accolta con un tono disarmato, arrendevole, entusiasta, che ha l'aria di riferirsi ad aspetti marginali, distorti, ingenui dell'habitus cristiano, ma in effetti intacca l'essenziale, perché il sottile astuto gioco della polivalenza semantica della terminologia usata, non consente di discernere se una stessa frase sia la banale riconferma di posizioni scontate od acquisite, o sia invece il cauto affiorare di concezioni nuove non controllabili perché mai esplicite.

Orbene tali aspetti della moderna teologia tradiscono, secondo me, una sorta di *sado-masochismo* intellettuale, l'autoumiliazione, l'autodenigrazione del cristiano il cui impegno d'apostolato non dà visibilmente risultati apprezzabili. La situazione è resa grave dal fatto che l'atteggiamento dei nuovi teologi è solo in apparenza innovativo; in realtà essi provvedono oggi una giustificazione intellettuale per quello che la società ha da lungo tempo realizzato, e cioè la « denigrazione dei modi alternativi di pensare che contraddicono l'universo stabilito di discorso » (16). Quel che sto cercando di dire è che la teologia della secolarizzazione — nelle sue articolazioni diversamente sfumate — non sfugge al grande gioco per la manipolazione e la reificazione della persona umana; e ne è ad un tempo vittima e complice.

10. - IL LINGUAGGIO RITUALE-AUTORITARIO.

Prima di soffermarmi brevemente su alcuni aspetti caratteristici di tale alienazione teologica, ovvero di tale teologia della alienazione, ritengo opportuno sviluppare una considerazione relativa al clima culturale entro cui si sviluppa oggi il dibattito specifico.

Essa riguarda il *linguaggio* sempre più largamente utilizzato, in conformità a quello che in campo socio-politico è il linguaggio *rituale-autoritario* dell'amministrazione totale (17).

---

(16) Marcuse, H.: *loc. cit.* p. 186.

(17) Barthes, R.: *Le degré zéro de l'écriture.* Parigi, Editions du Seuil, (1953).

L'affermazione spesso ripetuta che l'apologetica cristiana è fuori moda, si è in concreto tradotta nell'adozione sistematica di un linguaggio che elude gli elementi di autonomia, di critica, di dimostrazione per esaurirsi nella designazione, nella asserzione, nell'imitazione. Emergono, di conseguenza, nei punti centrali del discorso teologico alcune proposizioni analitiche autovalidantisi, che funzionano come formole magico-rituali (18).

Espressioni come « chiesa povera per i poveri », « preminenza dei valori sociali e comunitari », « libertà di coscienza », « vocazione integrale nel mondo », « democrazia », « pluralismo », non rappresentano più i termini di una discussione, ma escludono la possibilità non dico di una obiezione, ma anche di un approfondimento critico, poiché ogni posizione che non si identifichi con una entusiastica, incondizionata adesione alla formola è bollata con tutta una serie di predicati del tipo « posizione di destra », « posizione conservatrice » e simili, che costituiscono, per il loro tono, e nelle intenzioni di chi li esprime, un'ingiuria ed una intimidazione. In particolare, il riferimento allo schieramento politico esplica un ruolo autoritario, poiché pone di soppiatto sulla bilancia, un arsenale di giudizi di valore e di pregiudizi che il martellamento assiduo della propaganda dominante ha reso impliciti ed acquisiti.

Segue da ciò uno stile sopraffatorio, intriso di slogan dall'aria innovativa ed anticonformista, benché siano all'opposto allineati rispetto all'universo di discorso politico attuale; uno stile che ricerca le sue ragioni di convalida retorica nella opposizione ad una storia e ad un passato sempre più apertamente denigrati ed offesi.

Citerò un esempio significativo e al tempo stesso abbastanza innocuo. In un convegno per architetti ed urbanisti tenutosi ad Assisi (presso la Pro Civitate Christiana) nel 1965, sulle nuove esigenze della liturgia, un noto teologo ebbe ad affrontare il problema nodale della questione, e cioé l'alternativa tra una Chiesa centrata sul momento sociale-comunitario-corale, e una Chiesa centrata sul dogma della presenza reale di Cristo nell'eucarestia. La questione fu elusa abilmente ponendo l'alternativa in questi termini: non più la Chiesa sede del Dio trionfante, ma la Chiesa casa del popolo di Dio. Termini come « trionfante » e « casa » funzionano, in questo contesto, appunto come formole *magico-rituali;* l'idea di trionfo richiama istintivamente alla memoria l'immagine degli schiavi incatenati al cocchio del trionfatore, o gli stucchi sovrabbondanti di qualche maldestro artista barocco, e d'altra parte l'idea di casa è così domestica, umile, sociale, che l'alternativa è pregiudicata in partenza, nel senso, ovviamente, del conformismo con gli *idola tribus, fori et theatri* oggi correnti.

Entro questa logica del linguaggio *rituale-autoritario* si colloca in prima linea la teologia della secolarizzazione, la teologia per i « post-cristiani » (quale astuto termine magico-rituale questo, in un mondo così inclemente con i movimenti definiti superati!).

Si dovrebbe peraltro osservare che la validità scientifica della diagnosi sociologica proposta dai diversi autori a giustificazione e a supporto del conseguente costrutto teologico è, quantomeno, precaria. Invero, se si pone

(18) L'analisi svolta costituisce una trasposizione calzante del discorso omologo condotto da Barthes e da Marcuse con riferimento all'universo sociale.

nella capacità di mitizzazione, di numificazione la caratteristica saliente di un atteggiamento non secolare, il nostro momento storico non ammette un giudizio sicuro in un sol verso. L'uso allargato del linguaggio rituale autoritario nei diversi settori della vita sociale implica, anzi, come sottoprodotto ineliminabile, l'imposizione delle semplificazioni pubblicitarie che governano l'universo di discorso: e ciò dà luogo ad una diffusa messe di miti, di archetipi fortemente alienanti per il loro ingombro e per la supina adesione dell'uomo standard, cioè dell'uomo distratto, pronto a sottoscrivere, per amor di aggiornamento, le schematizzazioni « a fumetti » imposte dal sistema.

Mi sembra del tutto superflua una esemplificazione su questo punto, ed io vorrei, d'altra parte, evitarla, poiché da una non equilibrata scelta dei movimenti e dei personaggi mitizzati — in senso positivo o negativo — potrebbe riuscire spontaneo e probabile l'appiglio per una accusa in termini rituali-autoritari al mio stesso discorso.

II. - LA VISIONE TRIONFALISTA DELLA SECOLARIZZAZIONE.

Il fatto è che la risposta offerta dalla teologia della secolarizzazione alle istanze del mondo contemporaneo è arrivata in ritardo: essa si riferisce ad un modello concettuale di mondo del tutto inadeguato per interpretare l'attuale società industriale avanzata (spesso si ha l'impressione che si tratti di un modello costruito di fantasia nella ricerca di un supporto sociologico atto a suffragare scelte ideologiche a priori). Ad esempio, quando J. M. Gonzalez-Ruiz parla del progresso scientifico come della grande scopa per scacciare il « Dio-tappabuchi », e cioè Dio « compromesso » (in quanto Creatore) « nella grande farsa della vita » (19), credo voglia riferirsi non alle scoperte scientifiche settoriali (poiché il concetto di causa seconda può ritenersi acquisito), ma alla presunta capacità della scienza di fornire una adeguata risposta a « tutti i dubbi dello spirito e a tutte le deficienze della umanità » (20). Orbene, in questa ipotesi, la posizione di Gonzalez-Ruiz è piuttosto antiquata, poiché si appoggia alle vecchie concezioni positiviste di un Büchner, di un Moleschott, di un Haeckel, fiduciose nell'onnipotenza del sapere scientifico, ma non trova rispondenza nell'attuale clima della ricerca, governata dalla sottile logica dell'*epoché* di cui si è parlato.

Ma la definizione stessa del concetto di secolarizzazione rivela la fedeltà ad un contesto culturale oggi in via di dissoluzione. Affermazioni sostenute con orgoglio, come se si trattasse di scoperte intrinsecamente positive, vertono, spesso, su quegli stessi argomenti che giustificano una lettura critica e severa della capacità alienante della società industriale avanzata.

Quando Bonhoeffer ravvisa nella nostra epoca una certa pienezza dell'autonomia umana, intesa come « la scoperta delle leggi secondo le quali il mondo vive ed è sufficiente per se stesso nel campo delle scienze, della

(19) Gonzales - Ruiz, J.M.: *Umanesimo ateo e Dio biblico.* In « Dio è morto? » p. 127, IDOC, Mondadori, (1967).

(20) *Idem.*

vita economica e politica, artistica, etica e religiosa » (21), o quando altri affermano che « nel mondo secolarizzato si comprende ed ha valore solo ciò che si esprime nel secolo » (22), non ci si rende conto che una interpretazione meno ingenua, meno trionfalista (mi si passi il termine), degli stessi eventi costituisce un formidabile atto di accusa contro la chiusura dell'universo di discorso.

A quelle espressioni fa ad esempio riscontro il seguente passo di Marcuse (23): « Non soltanto la posizione sociale dell'individuo e la sua relazione con gli altri appaiono determinate da qualità e da leggi oggettive, ma queste sembrano perdere il loro carattere misterioso e incontrollabile, e appaiono come manifestazioni calcolabili della razionalità (scientifica). Il mondo tende a diventare materia di amministrazione totale, che assorbe in sé anche gli amministratori. La tela di ragno del dominio è diventata la tela della Ragione stessa, e la società presente è fatalmente invischiata in essa. Ed i modi trascendenti del pensiero appaiono trascendere la stessa ragione ».

Quando Laeyendecker (24) descrive la secolarizzazione nel contesto dell'Europa occidentale come « una perdita di significato sociale subita dalla definizione cristiana della realtà sovra-empirica », dovrebbe rilevare la fondamentale analogia tra tale fenomeno e l'empirismo totale, che governa la società ad una dimensione, in conformità alla sovrastante legge sopraffatoria alienante dell'*epoché*. Ed allora la soluzione emergerebbe in termini validamente alternativi.

12. - LA GIUSTIFICAZIONE METAPOLITICA DEL SISTEMA SOCIO-POLITICO.

Purtroppo ciò non avviene; le soluzioni generalmente proposte, per esser compatibili con il modello prefigurato di uomo secolarizzato, di uomo scientifico, diventano conniventi con il sistema socio-politico, fornendone una giustificazione ed una esaltazione meta-politica; si ripropone, in altri termini, quella stessa complicità che paradossalmente è contestata in modo violento quanto epidermico, con riferimento alla storia della Chiesa. Certo i termini del discorso sono mutati, e ciò che nel passato si concentrava nelle corti del potere assoluto, oggi si diffonde attraverso i canali della pubblicità, del comportamento unificato; il significato di fondo però rimane lo stesso.

Si veda il caso di van Buren (25), che citerò tra gli altri per il suo spigliato riferimento al neo-positivismo cui si è accennato nel § 7. La po-

(21) Bonhoeffer, D.: *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcese.* Milano, Bompiani, p. 215, (1969).

(22) Crespi, F.: *Il processo di secolarizzazione. Dalla dissacralizzazione alla religione.* In « Processo alla religione ». IDOC, Mondadori, p. 37, (1968).

(23) Marcuse, H.: *loc. cit.* p. 181.

(24) Laeyendecker, L.: *Perspectives sociologiques de la sécularisation.* Concilium, 47, pp. 15-23, (1969).

(25) Van Buren, P.: *The secular meaning of the gospel based on analysis of its language.* Londra, SCM Press LTD, (1966).

sizione dell'empirista radicale è da lui assunta ed accettata in modo acritico come una ineluttabile ed ovvia verità; di conseguenza, il significato secolare del Vangelo viene illustrato limitandosi ad estrarne le sole indicazioni compatibili con il sistema, con l'imperativo sociale dell' *epoché* scientifica che obbliga a porre tra parentesi ogni realtà non riducibile all'usuale *routine* secolarizzata.

Anche il Dio di padre Schillebeeckx inteso come « Colui che verrà » o più semplicemente come « avvenire nostro » (26) nella storia, e il Dio di padre Huber accessibile e significativo solo per chi abbia pagato il biglietto di ingresso al museo della religione (27), e il Dio di Gonzalez-Ruiz, « gratuito », « plus », « lusso inesplicabile » nella evoluzione cosmica ed umana (28), si iscrivono nel processo caratteristico del pensiero contemporaneo che rifiuta gli elementi di discorso trascendenti il sistema di validazione in voga. Questa ostilità assume la forma più subdola e travolgente quando si traduce in una sorta di tolleranza che consente di utilizzare i vecchi termini metafisici, sia mediante una nuova interpretazione pragmatica che ne riduce a mera appendice pleonastica e letteraria i contenuti non empirici, sia assegnando una speciale *riserva* in cui venga permesso al pensiero di essere gratuito, inesplicabile: è questo infatti « il modo più efficace per proteggere l'universo normale di discorso dall'essere seriamente turbato da idee sconvenienti » (29). Il problema è dunque quello di verificare se nel nobile e valido intento di formulare il messaggio cristiano in forma moderna per un mondo moderno, non sia stato scambiato il destinatario, e al posto dell'uomo d'oggi, nelle sue istanze più profonde di autonomia, di liberazione, di rifiuto di fronte al comportamento alienato stabilito dal sistema sociale, non sia stato sostituito il sistema stesso, magnificato e servito anche nei suoi aspetti aberranti, e particolarmente nel tratto che ne qualifica la capacità alienativa: la diffusione generalizzata dell'*epoché*.

13. - POSSIBILITA' DI UNA ALTERNATIVA.

Si comprende allora come la vera alternativa si ponga nella chiara esplicita denuncia dell'*epoché* come ragione della crisi profonda dell'attuale momento, scorgendo la sostanziale identità tra il sacrificio delle istanze sociali più profonde alla logica economica dell'efficienza e il sacrificio delle istanze interiori più valide alla logica della *epoché* scientifica.

L'elemento catalizzatore che ormai obbliga ad una radicale revisione della linea tendenziale entro cui si muove il cosiddetto «aggiornamento» è costituito dalla realtà della *contestazione*, questo « vulcano che sta mugghiando in ogni parte del globo» (30) abbattendosi su tutti i settori della vita sociale,

(26) Schillebeeckx, E.: *Dio è « colui che verrà ». Per una nuova immagine di Dio nel mondo secolarizzato.* In « Processo alla religione », IDOC, Mondadori p. 141-146, (1968).

(27) Huber, K.: *E' ancora possibile parlare di Dio in un mondo laico?* In « Processo alla religione », cit., pp. 107-138.

(28) Gonzalez-Ruiz, J.M.: *Dio è gratuito ma non superfluo,* Milano, Jaca Book, (1969).

(29) Marcuse, H.: *loc. cit.* p. 197.

(30) Pelizzi, G.: *Contestazione all'italiana.* Il Mulino, 10, p. 978, (1969).

dalla famiglia, alla Chiesa, alla scuola, alle istituzioni civili, allo stato: pur tra le ombre che avviliscono per taluni aspetti il discorso, si ravvisa una linea istintiva, una idea-forza che distingue il momento attuale da un generico atteggiamento rivendicativo anarcoide: ed è il riferimento alla *globalità della contestazione* di fronte alle alternative riformistiche, miglioristiche. La volontà di non contentarsi della concessione parziale — anche se sufficiente sul piano dell'efficienza rivendicativa — e di richiamarsi invece alla globalità del problema socio-politico, è il primo, embrionale, rozzo tentativo di contraddire l'imperativo della *epoché*, pur accettando il calo in efficienza che ne consegue. Si tratta di un primo passo, ma decisivo, poiché la sua attuazione obbliga a proseguire nella stessa direzione: e chi è capace di scorgere nel benestante utente di una società opulenta la miserabile larva di un processo alienante, non è lungi da chi sia capace di leggere nell'uomo secolarizzato, insensibile a Dio e alla vita eterna, la miserabile malattia « di un animale che abbia perduto il suo istinto, di un'ape che non abbia più l'istinto di fare il miele, di un pinguino e di un gabbiano che non abbiano più l'istinto di costruire i loro nidi » (31).

Il rifiuto dell'epoché è però soltanto parziale ed inconscio: e ciò sta alla radice del progressivo impoverimento, della crescente stanchezza del movimento, sino a ridursi ad un fatto di costume innocuo, reintegrandosi, opportunamente mutilato, nel vecchio gioco. Infatti lo spirito rivoluzionario che ovunque si libera e si afferma in contrapposizione all'ingiustizia del sistema ha chiari i nemici (l'universo politico attuale), chiari i metodi da seguire (la tecnica della rivoluzione), ma del tutto oscuri gli obiettivi, ove essi non siano definiti in termini negativi come l'alternativa meramente eversiva della rivoluzione trasformata in obiettivo, secondo una trasposizione dei mezzi in fini che costituisce il fondamento logico della alienazione. Sarebbe interessante analizzare le ragioni e i modi di questa paradossale carenza di obiettivi positivi: certo è che difficilmente si è riscontrato nel corso della storia un movimento così generalizzato e radicale, ma così disinteressato e di conseguenza così sprovveduto ad offrire un modello valido alternativo: tant'è vero che spesso il discorso si attarda sul sottosviluppo, sulla miseria, sulla fame, sulla guerra, e cioè su situazioni così ingiuste ed offensive da render per confronto leciti e doverosi gli obiettivi civili della società industriale avanzata, gli stessi che per altro verso sono sotto accusa.

Oppure il vuoto di alternative « ha prodotto — almeno in Italia — il grottesco risultato di scegliersi in fretta l'unica teoria rivoluzionaria disponibile sul mercato: il socialismo di cent'anni fa. A chi attendeva la nuova rivoluzione è stata proposta una rivoluzione già verificatasi nel 1917. Al "potere studentesco" si è frettolosamente accostato il "potere operaio" (...) secondo schemi demagogici e frusti » (32).

Del resto una lettura attenta del fenomeno ne chiarisce l'omogeneità con l'atteggiamento scientifico operazionista, comportamentista: la riduzione dell'oggetto alle tecniche usate per osservarlo, è infatti analoga alla riduzione dei contenuti rivoluzionari alla tecnica della rivoluzione. Nell'un caso

(31) Maritain, J.: *Le paysan de la Garonne*. Parigi, Desclée de Brouwer, p. 50 (1966).
(32) Pellizzi, G.: *loc. cit.* p. 980.

e nell'altro si tratta della fondamentale solidarietà con l'attuale sistema socio-politico. La compatibilità logica di siffatta impostazione poggia sul postulato che la rivoluzione faccia maturare nel suo corso gli obiettivi sinora incogniti. Sino a qual punto tale postulato è credibile e non rappresenta soltanto l'esempio di un avventato *wishfull thinking?*

La scelta democratica, partecipata, degli obiettivi è frutto della situazione attuale, è legata ai condizionamenti indotti dall'universo sociale nel momento in cui essa viene definita: pertanto se si ritiene che il sistema socio-politico sia ragione di vincolo per la libertà di scelta, si dovrà ritenere ancora che la volontà maggioritaria maturata dalla partecipazione al processo rivoluzionario sia espressione libera solo in un caso: nel caso cioè che il corrispondente sistema socio-politico non sia condizionante, ma promuova e salvaguardi la libertà. Mi sembra evidente a questo punto il paradosso cui dà luogo questo ragionamento: la maturazione spontanea (immanente) degli obiettivi è libera solo nel caso che la libertà sia già un dato acquisito, e non l'obiettivo di fondo da conseguire.

14. - LA MISSIONE DELL'INTELLETTUALE CRISTIANO.

Il cerchio dunque si chiude dimostrando la contraddittorietà di un discorso rivoluzionario che, a causa del suo disinteresse per gli obiettivi, non rifiuti coscientemente ed esplicitamente la logica dell'epoché. Tale rifiuto obbligherebbe ad una rivoluzione ben più profonda di quella connessa al prurito della contestazione: coinvolgerebbe i temi a monte, imponendo una revisione dello stesso universo tetragono della scienza.

Questo, d'altra parte, è forse il principale contributo che può essere offerto oggi al grande gioco per la libertà: denunciare chiaramente la chiusura del discorso nell'universo politico come la fondamentale astuzia dell'attuale sistema sociale, per svuotare di contenuto la forza impetuosa ma erratica della rivoluzione, eludendo e soffocando quella dilatazione di orizzonte a livello scientifico, filosofico, artistico che sola può aprire ad una valida scelta di civiltà.

E' probabile che il difficile rapporto tra il cristianesimo e la realtà secolarizzata, lungi dal risolversi in un lento dissolvimento in termini di servizio mimetizzante (33) si apra a questo contributo disalienante, redentivo. Infatti l'intellettuale cristiano è stato, sino ad ora, meno avezzo e meno disponibile all'uso dell'*epoché,* proprio in virtù delle tanto lamentate lacune di secolarizzazione riscontrabili in seno alla Chiesa.

Io credo che, in tal caso, la collaborazione con le forze laiche più impegnate risulta meglio qualificata ed efficace che non attraverso l'impostazione comunemente proposta (34) in termini di compatibilità tra il cristianesimo e la cultura laica, quasi che la religione cristiana sia una dolce malattia mentale inoffensiva, al limite utile e vantaggiosa (come la malattia di quel simpatico allucinato del noto film di J. Stewart « Il mio amico Harwey »).

---

(33) Cfr. ad esempio· Casinianum di Maastricht: *Il problema della secolarizzazione.* In «Dio è morto? », cit. pp. 146-173.

(34) Joannes, F.V.: *Vangelo violenza rivoluzione.* IDOC, Mondadori, (1969).

15. - SINTOMI DI UNA SVOLTA.

Il rifiuto della *epoché*, tentato sino ad ora nell'ambito di un discorso politico, mette in moto un processo di cui è arduo intravvedere la portata: è certo però che esso coinvolgerà tra breve la scienza, evidenziando dallo interno — ed è questo che conta — le contraddizioni di un metodo alienante, condizionato. Del resto, la maturazione delle discipline scientifiche rivela qua e là significativi sintomi di una svolta radicale che si profila allo orizzonte; da un lato la crisi per opulenza, per sovraccarico, per esasperazione del dettaglio, dei filoni classici della ricerca, e dall'altro il crescente interesse per i settori che si pongono al limite del discorso scientifico per invadere la psicologia razionale, o la morale individuale e sociale, o la filosofia politica, dimostrano che la tendenza della ricerca « di frontiera » è il graduale abbandono dell'*epoché*, sia pure limitatamente ai contenuti applicativi e alle ripercussioni politiche. L'ulteriore passo consiste nel rifiuto del metodo: ma anche questo è implicito nel momento attuale.

L'adozione dell'*epoché* è sottilmente connessa con l'ipotesi a priori che l'universo di riferimento per gli oggetti di studio sia *infinito;* in altri termini; occorre che la *globalità* possa essere elusa nella sua realtà, e ridotta ad una mera astrazione concettuale che non interferisce con il particolare oggetto della analisi in atto. Orbene, la scienza moderna ha in molti settori raggiunto i limiti del suo universo. Così, per le scienze sociali appare fondamentale la considerazione del significato mondiale di certi fenomeni, per cui diventa inadeguata la schematizzazione propriamente scientifica consistente nell'estrarre i singoli parametri di indagine da un *continuum* indefinito ed inesauribile. Ad esempio « oggi il fatto di maggior rilievo, del quale ognuno deve prender coscienza è che la questione sociale ha acquistato dimensione mondiale (...). I popoli della fame interpellano oggi in maniera drammatica i popoli dell'opulenza » (35). Ciò implica, in particolare, che diventa irrilevante o addirittura insensata ogni soluzione che abbia applicabilità e significatività locali, ogni soluzione riformistica connessa all'accettazione dell'*epoché* sul problema generale. Analogamente, il discorso politico è coinvolto a livello mondiale, nell'eventualità di una guerra distruttiva totale: il gioco politico non ammette zone al margine. Emerge di conseguenza, la necessità di una prospettiva politica universale, che ripropone inevitabilmente, al di là di uno stato di equilibrio instabile, la problematica medioevale: con la differenza che allora si trattava di una scelta ideologica, oggi si tratta di una mera conseguenza dei dati di fatto.

Per le scienze della natura il riferimento alla globalità, ai limiti dello universo di discorso, si fa più sottile ma al tempo stesso forse più fecondo e interessante. Nel terreno asettico della matematica — quando l'analisi non degeneri in una produzione cancerosa di contributi autovalidantisi ma avulsi da prospettive applicative e tagliati fuori da agganci filosofici (36) — la ricerca ha abbandonato da tempo le angustie della categoria della

(35) Paolo VI: Populorum progressio, 3, (1966).

(36) Ghizzetti, A. e Triconi, F.G.: *I vicendevoli rapporti fra la matematica e la fisica, ieri e oggi.* Simposio internazionale sulle applicazioni dell'analisi alla fisica matematica, pp. 209-217. Roma (1965).

quantità, per aprirsi a nuovi oggetti sempre più generali, per i quali si rende urgente ormai un confronto con i concetti classici del pensiero razionale. Un contributo fondamentale come il teorema di incompletezza di Gödel del 1932, attende ancora una interpretazione adeguata superando le generalizzazioni pubblicitarie e superficiali cui ha dato luogo (37): tale teorema forse rappresenta incisivamente quei limiti dell'universo di discorso (logico-matematico) che obbligano ad una revisione del criterio dell'epoché; e ciò significa, essenzialmente, una nuova formulazione del problema gnoseologico. L'aspetto filosofico emerge, dunque, come fase obbligatoria complementare di un'analisi scientifica che, ove sia assunta autosufficiente, diventa paradossale.

Il riferimento alle macchine pensanti, alla « sintesi dell'intelligenza » appare illuminante in questo contesto; si può mostrare come la produzione in laboratorio di qualcosa di simile ad un comportamento intelligente dia luogo a paradossi inconciliabili senza il ricorso ad una problematica critica in cui oggetto di esame diventa lo stesso soggetto pensante (38). L'apertura alla analisi filosofica — che comporta anzitutto la verifica consapevole del metodo dell'*epoché* — è imposta *non soltanto sulla base di esigenze metodologiche a monte, ma anche sulla base delle conclusioni applicative a valle,* chiudendo un circolo che era stato spezzato sin dal XVI secolo, quando i due estremi del discorso (le premesse e le applicazioni) apparvero due problemi diversi, affrontabili separatamente.

La possibilità di un intervento sensibile nella evoluzione del patrimonio genetico (39) obbliga ad un discorso analogo, e in certo modo strettamente collegato con il precedente, che tenga conto della soggiacente problematica politica, sociale, morale: anche in questo caso sono stati raggiunti (almeno per l'attualità delle prospettive azzardate) i limiti dello universo di discorso. E lo scienziato che non abbia coscienza della urgente necessità di abbandonare il suo universo scientifico autosufficiente e trionfante (40), diventa un pericoloso tecnocrate (41).

16. - LA PROSPETTIVA DI UN GRANDE RITORNO.

Gli esempi che ho addotto suggeriscono una singolare analogia — dal punto di vista scientifico-culturale — tra l'attuale momento e la tarda scolastica: una analogia sia per similianza sia per contrasto. Ciò che allora era l'invecchiamento e la saturazione di un discorso metafisico che, per il suo costante riferimento alla globalità, da un lato si depauperava di

---

(37) Nagel, E. e J.R. Newman: *La prova di Gödel.* Torino, Boringhieri, p. 103 (1961).

(38) Benvenuto, E.: *Il paradosso delle macchine pensanti.* Renovatio, 4, pp. 476-480, (1969).

(39) Muller, H.J.: *What genetic course will man steer?* Proceedings of the Third International Congress of Human Genetict, Baltimore, Johns Hopkins Press, pp. 521-543, (1967).

(40) Serra, A.: *Premesse e prospettive per un controllo della generazione e dell'evoluzione umana.* La Civiltà Cattolica, 120, pp. 125-137, (1969).

(41) Huxley, J.: *The evolutionary vision.* In S. Tax, The evolution after Darwin. Univ. Chicago Press, 2, pp. 423-462, (1960).

linfa nuova, dall'altro si mostrava impotente di fronte agli interrogativi maturati nella evoluzione dello stesso contesto culturale scolastico, oggi è ancora l'invecchiamento e la saturazione di un discorso scientifico che, per il suo costante riferimento alla logica dell'*epoché*, da un lato asservisce la propria capacità euristica alla manipolazione del sistema socio-politico, dall'altro, si mostra impotente a fornire una risposta agli interrogativi metascientifici che la stessa ricerca scientifica ha reso attuali. In queste pagine ho cercato di mostrare come una svolta si profili all'orizzonte; è probabile che essa si configuri come *un grande ritorno*. Un grande ritorno alla globalità del problema umano, ai problemi che l'*epoché* aveva cautamente ibernato; un grande ritorno rispetto alla alienazione (nel senso di Hegel prima che di Marx) del soggetto nell'oggetto messa in moto dalla scienza moderna, per recuperare le discipline della globalità che il medioevo aveva compreso.

Hoekenijk accusa la Chiesa perché quando venne posta la prima pietra delle moderne città industriali, la Chiesa non presenziò alla cerimonia: forse sarà d'onore alla Chiesa non aver avallato con la sua presenza la grande *apostasia* la cui fine è l'attuale crisi della società ad una dimensione. Il problema è dunque un altro: sarà presente la Chiesa al *grande ritorno?*

Quanto a noi, questo interrogativo si risolve in una alternativa; nella alternativa tra il modello di comportamento proposto dal Casinianum di Maastricht (42): « Esperimento (...) e dedizione. Conclusione forse deludente che significa non avere alcuna direttiva concreta, nessun modello prestabilito... », e il modello di apostolato testimoniato da san Paolo all'Areopago: « Percorrendo la vostra città e vedendo gli oggetti della vostra venerazione, ho trovato pure un altare con questa iscrizione: Al Dio ignoto! Quello che voi venerate senza conoscerlo, io lo annuncio a voi ».

EDOARDO BENVENUTO

(42) Casinianum di Maastricht: *loc. cit.*, p. 173.

DOGMATICA

Dogma e teologia

La problematica teologica non è immutabile. Quello che Dio ha rivelato sarà per sempre verità e lo sarà come Dio lo ha rivelato. Né il teologo né la stessa Chiesa possono far dire a Dio ciò che non ha detto. Teologia e Chiesa sono al servizio della verità rivelata, e quanto esse fanno in relazione a questa non può essere altro che un impegno razionale, anzi deve tendere necessariamente a che la rivelazione divina sia per noi verità salvifica, poiché la storia della rivelazione è essenzialmente storia di salvezza.

La teologia e la Chiesa, sebbene con diversa autorità e sicurezza, svolgono insieme questo impegno, in attinenza con la struttura conoscitiva dell'uomo, con la concettualizzazione del dato rivelato e attraverso l'uso di certi schemi mentali e di determinati modi d'espressione. Poiché concetti e vocaboli seguono i mutamenti della storia, essi, secondo le diverse culture e la linea storico-evolutiva delle stesse, hanno il compito di servire, in ogni momento, da mezzi atti a far conoscere all'uomo la verità autentica di Dio, ciò che egli rivelò una volta per sempre, e che non può mutare.

Il contenuto della rivelazione non si esaurisce né si limita mediante la concettualizzazione umana, nemmeno quando questa è assunta dal magistero infallibile della Chiesa. Le formule dogmatiche, in effetti, non pretendono mai di essere espressioni definitive di Dio rivelante o della rivelazione. Esse fissano l'attenzione dell'uomo su qualcosa che, effettivamente rivelato da Dio, corre il rischio di non essere compreso bene; illuminano e precisano, alla maniera umana, quegli aspetti del dato rivelato che, in ciascun momento storico, rivestono un particolare interesse che la Chiesa, attuando la sua missione di portatore e di interprete degna di fede, ritiene che sia conveniente mostrare.

Per questa ragione vi è un'autentica storia del dogma e tramite essa si registra un'autentica problematica delle formule espressive della verità rivelata, con varianti evolutive dovute alle distinte situazioni storico-culturali. Di queste la Chiesa tiene conto nel compimento della sua missione magisteriale e salvifica, senza scostarsi dalla linea di sostanziale fedeltà alla

verità rivelata, nella cui conoscenza avanza di continuo, ma evolvendosi sempre *eodem sensu eademque sententia*. Si chiarisce così e si puntualizza in un certo momento storico quello che fino allora era rimasto in penombra perché le circostanze non ne esigevano una particolare valorizzazione; così sorge un'affermazione ecclesiale che prima non era mai stata fatta o che pareva esistere sotto altre forme, non perché la Chiesa elabori oggi, in materia dogmatica, una dottrina differente da quella di ieri, ma perché oggi si sottolinea un aspetto nuovo, progredendo così nella conoscenza del dato rivelato.

Se ne deduce la necessità di ritenere per definitivamente acquisito per la fede ciò che la formula dogmatica ha fissato, anche se non solo questo; e d'altra parte occorre escludere dalla fede tutto ciò che non è sopportabile con il rispetto dovuto alla formulazione dogmatica, che cerca di definire un aspetto concreto del mistero rivelato. La formula dogmatica non esiste unicamente quale espressione di ciò che un tempo costituì il pensiero della Chiesa o di ciò che la Chiesa volle costituisse il pensiero degli uomini su di un determinato mistero della fede, né tantomeno come segno di un determinato comportamento morale o pratico di fronte alla verità rivelata. Anzitutto e soprattutto essa tende alla sua finalità immediata, come espressione di qualcosa che è e che deve essere così oggettivamente adesso e sempre. Fissa immutabilmente un aspetto della verità rivelata e condiziona per sempre una linea di comprensione o di penetrazione di questa verità che non può né alternarsi né spezzarsi, ma solo completarsi o perfezionarsi con altre linee.

Potranno variare le parole, potranno distruggersi i mezzi tecnici usati per esprimere il trascendente; dovrà accadere questo, in rapporto con le diverse mentalità delle genti e delle distinte forme di pensiero. Però dovrà sempre giungersi ad affermare la stessa cosa, ciò che oggettivamente è stato definito dalla formula, anche se non lo si esprimesse con le parole medesime che in questa furono usate.

E se, per caso, con alcune delle nostre parole o attingendo a certe filosofie o correnti filosofiche non ottenessimo né di salvare il contenuto fissato dalla formula dogmatica, né di far affermare ai credenti ciò che vuole la formula, allora quelle parole non servono e quelle filosofie non sono adatte. Non è la formula a cedere di fronte alla filosofia, ma viceversa. Si può scartare uno strumento quando non serve, ma ciò che non si può fare è erigere ad idolo uno strumento, sebbene sia di moda o sia di nostro gusto, quando si vede che non serve allo scopo che gli si affida. *Res denominantur a potiori*, e l'ultima parola in teologia non spetta alle filosofie, ma alle fonti della rivelazione: la Scrittura e la tradizione, o, semplicemente, la rivelazione, non interpretata come si vuole, ma conformemente all'esposizione o enunciazione solenne che di essa fa la Chiesa.

Di fronte al deposito della fede, che la Chiesa dichiara ed interpreta, a nulla valgono le nostre elucubrazioni. Né tantomeno, per obbedire e servire il fine apostolico e kerigmatico della fede e della teologia possiamo tradire, alterare o ridurre il contenuto dogmatico determinato dalle formule della fede, che, una volta date, costituiscono una tradizione che occorre religiosamente conservare e trasmettere.

L'OMAGGIO DEL DOGMA AI SEGNI DEI TEMPI

Riconoscere il tributo che non solo la teologia ma la stessa Chiesa rendono alla storia, tributo dovuto in gran parte alla storicità della matrice su cui nasce la rivelazione, che è posta al servizio degli uomini che sono storia e che, attraverso essa, si perfezionano e progrediscono, non è in alcun modo contrario alle immutabilità della fede né alla stabilità delle formule dogmatiche, purché codesto tributo si mantenga entro i dovuti limiti: non si giunga cioè al paradosso di convertire la teologia con la storia. La teologia e la Chiesa si devono, più che alla storia ed alla ragione umana, a Dio ed alla sua rivelazione.

Limitandoci al terreno concettuale e dogmatico, che è quello che più ci interessa, la pressione storica sulla verità rivelata e sulla sua formulazione dogmatica non può mai essere tale da comprimerne il contenuto, originando un aborto di rivelazione, che può definirsi eresia. Si può giungere a questo con relativa facilità quando si tributano troppi onori alla moda e allorché si seguono teologie e filosofie che vogliono fare della verità e delle formule concettuali dogmatiche una funzione del tempo.

Né tantomeno, tenendo conto della circostanza dell'uomo moderno, con la sua mentalità relativista, individualista ed esistenzialista, si può incorrere nell'eccesso di condizionare a questa l'esposizione e la comprensione della verità rivelata, o della sua corrispondente espressione e formulazione dogmatica. Il concilio ha tenuto conto della situazione dell'uomo di oggi, del segno del nostro tempo; un tempo orientato più verso la conquista della terra che verso il regno dei cieli; un periodo in cui l'autonomia personale ed il culto della propria libertà vogliono tagliar netto con ogni legge trascendente; un tempo in cui l'uomo si occupa e si preoccupa solo di se stesso ed ha l'ardire di ritenersi principio e ragione di tutto; un tempo di uomo-superuomo, che coltiva solamente la realtà scientifica; che è dominato da un umanismo laico e profano. A questo tempo ed a quest'uomo del nostro tempo, il concilio si è avvicinato, e così la stessa Chiesa, con un atteggiamento di comprensione e di servizio, tanto accentuato che è solo paragonabile all'intensità della miseria e dello smarrimento dell'uomo nei suoi confronti.

DISSENTIRE DALLA CHIESA

Si spingono oltre i limiti del sentire cattolico e non posseggono il sentimento autentico della fede coloro che si comportano più secondo il proprio discernimento che secondo l'autorità della Chiesa, che in materia di fede tendono più verso le novità che verso la tradizione, che cercano di sottomettere il sacro deposito alla circostanza del pensiero transeunte di ogni epoca, coloro che, in una parola, antepongono la propria libertà all'autorità di Dio o di chi insegna nel suo nome.

Per questa via si incamminano coloro che considerano le formule tradizionali della fede, gli enunciati della Chiesa e perfino certi articoli di fede incompatibili con il modo di pensare e di esprimersi dell'uomo moderno. Tali formule e tali articoli mancano, si dice, di significato per l'uomo

di oggi, non sono attuali; pertanto mancano di verità. Occorre quindi una riforma globale che parta da « gli elementi di una cultura attuale che elimini i residui di puerilità e che sfrondi i rami secchi ». Ecco il perché dell'atteggiamento di commiserazione e di spregio verso certe formule dogmatiche, lo stesso che si adotta, in pratica, con certe leggi e disposizioni della gerarchia. L'irreligiosità non è patrimonio riservato a coloro che si occupano, a piacere, di liturgia, di disciplina o di morale; si estende anche a chi si occupa del dogma. Se questo si verifica, oltre che nel campo propriamente dogmatico, anche nella speculazione teologica su di esso, utilizzando filosofie che si dicono passate di moda, non vi sono più limiti agli eccessi.

Riferita al campo della teologia, questa reviviscenza modernista propende verso un primitivismo disciplinare, liturgico e dogmatico che invalida tutti i progressi e le conquiste realizzate dalla Chiesa coltivando il campo della rivelazione ereditato da Cristo. Così si pensa di facilitare l'unione delle diverse chiese, riducendo il campo della dissidenza. Questo per un verso; per l'altro si pensa anche che ridotto al minimo l'insegnamento dogmatico e spogliatolo di tutta la concettualizzazione filosofica ereditata e contraria al gusto o alla mentalità moderna, sarà più facile adattare il dogma alle correnti immanentiste, idealiste, esistenzialiste, storiciste, evoluzioniste, pragmatiste delle filosofie moderne. Si crede che i dogmi della fede non possano trasformarsi in nozioni che non siano né adeguate né durevoli. Tuttavia non si può cadere dall'alto del relativismo, del vitalismo e del positivismo del pensiero moderno. Pio IX, Pio X, Pio XII e Paolo VI hanno levato le loro voci con molta energia per opporsi a codesto spirito di adattamento e di condiscendenza al segno dei tempi in materia soprattutto dogmatica. La rivelazione, ci hanno detto, è un fatto storico ed è stata fatta in funzione della vita e della salvezza. Però ciò che essa apporta ed insegna non è pura storia. Come in tutto ciò che si modifica v'è sempre qualcosa che rimane, quale principio e fondamento dell'intera dinamica, così nella storia della verità rivelata v'è qualcosa di stabile che non solo fu, ma che continua ad essere; e non solo come storia ma anche come realtà ontologica che si offre come verità eterna alla considerazione dell'intelligenza umana.

La storicità e la verità salvifica del messaggio devono essere tenute sempre presenti per non cadere in un astrattismo o concettualismo assorbente, che asciuga l'acqua viva della verità rivelata.

Ma da qui non dobbiamo trarre motivo, in alcun modo, per porci in contraddizione con noi stessi, disconoscendo o rinnegando la condizione intellettiva o razionale in cui si trova il soggetto umano che riceve la rivelazione. E poiché la peculiarità dell'uomo è la conoscenza ed il raziocinio, la fede non può prescindere da codesta condizione umana.

Ed ancora: sebbene la rivelazione non abbia per fine ultimo la fede ma l'unione dell'uomo con Dio nella visione beatifica, sulla cui strada ci avviamo per l'appunto per mezzo della fede, colui che crede non fa altro che entrare nella conoscenza della vita intima con Dio, partecipare della verità e della vita intellettuale di Dio. Colui che crede fa sua la verità di Dio, si appropria della sua conoscenza, sebbene non si appropri del suo modo di conoscere. Inoltre, per la rivelazione l'uomo non può porsi in lotta o in contraddizione con la sua natura intellettiva. La fede gli è donata come conoscenza, sebbene non sia solo questo né principalmente questo;

e, da parte sua, egli tende verso la visione, in ultima istanza, della gloria, e, in quanto questa è possibile, alla visione intellettuale della cosa conosciuta per tramite della rivelazione. Si tratta del *fides quaerens intellectum* di sant'Agostino e di sant'Anselmo. La nostra fede è una virtù infusa, che però non esclude la virtù naturale del nostro intelletto, che anzi questo da essa trae vigore. Nella fede non giocano solo elementi intellettivi, dato che essa è principalmente un atto di volontà, presuppone buone disposizioni naturali affettive da parte dell'uomo ed è soprattutto frutto della grazia divina. Però, una volta ammesso ciò, occorre riconoscere ugualmente, con minor vigore e sollecitudine, che la fede presenta anche un aspetto oggettivo per il quale ammettiamo che ci si presenti come oggetto di conoscenza: verità rivelate che si impongono alla nostra mente, non per evidenza ma per autorità, ma nelle quali la nostra intelligenza cerca di penetrare seguendo le naturali leggi conoscitive ed indagative. Il vero correlato dell'oggetto della fede non è la volontà ma l'intelligenza, e per questo appunto parliamo di verità della fede.

La formulazione dogmatica cerca appunto di individuare e di chiarire in qualche modo ed alla maniera umana ciò che vi è di obiettivo e di vero nella nostra fede. Questo avviene senza la pretesa di esaurire nella formula la ricchezza del dato rivelato né tantomeno di ridurre la fede a mera gnoseologia o concettualizzazione, ma con il desiderio di far sì che, ora e sempre, i credenti credano nella stessa cosa mantenendosi fedeli al messaggio rivelato. La formula dogmatica nasce quasi sempre da una esigenza storica occasionale, se si vuole, ma necessaria ad impedire che si alteri il contenuto oggettivo della fede prestato al messaggio rivelato. Essa segnala e chiude una strada. Segnala il retto significato della verità rivelata e chiude la strada ad una interpretazione che la Chiesa considera incompatibile con l'autentica verità rivelata. E non solo respinge l'incompatibile, ma postula il complemento di quanto è inadeguato e insufficiente ad esprimere e a significare ciò che la Chiesa vuole che si esprima e si significhi, dato che per questo escogitò o sanzionò appunto tale formula dogmatica.

ATTUALITA' E VERITA'

L'adattamento e l'attualizzazione delle formule dogmatiche deve guardarsi dai pericoli indicati dalla *Humani generis* e che anche Paolo VI ha segnalato in diverse occasioni: 1) quello di eccedere nell'attenuazione e nella significazione categorica dei dogmi; 2) per un verso, quello di esagerare la censura e la fuga dalle formule tradizionali di espressione dogmatica sotto il pretesto che *nimis sapiunt scholam*, e, per altro verso, quello di essere eccessivamente compiacenti e simpatizzanti verso le formule dialettiche delle filosofie alla moda. Per ambedue i motivi si può cadere nella imprecisione e financo nella deformazione del dato rivelato e del contenuto dogmatico. Non si può né minimizzare né alterare al solo scopo di adattarsi ai segni dei tempi. I concili ecumenici hanno dapprima utilizzato e poi sanzionato determinati princìpi, da cui non è lecito prescindere (1).

(1) D.S. 2311.

Non con minor risolutezza si esprime Paolo VI nella *Mysterium fidei:* « La norma di linguaggio che la Chiesa ha fissato, attraverso un travaglio secolare e con l'aiuto dello Spirito Santo, confermandola con l'autorità dei concili, e che spesso si è trasformata in contrassegno e bandiera della fede ortodossa, deve essere osservata scrupolosamente, e nessuno, di proprio arbitrio, o con il pretesto di nuove cognizioni, abbia la presunzione di modificarla... Stabilito che queste formule, come tutte le altre di cui la Chiesa si serve per proporre i dogmi della fede, esprimono concetti che non sono legati ad una determinata forma di cultura o ad una determinata fase del progresso scientifico, all'una o all'altra scuola teologica, ma che manifestano ciò che la mente umana percepisce dalla realtà attraverso la sua necessaria ed universale esperienza, e lo esprimono con parole adeguate e precise che sono tratte dal linguaggio popolare o da quello più elegante, per questo motivo le formule dogmatiche sono valide per tutti i tempi e per tutti i luoghi.

« E' vero che le formule si possono spiegare in modo più chiaro ed ampio, e ciò può dare buoni frutti, ma in ogni caso mai con significato diverso da quello col quale furono usate, di modo che, progredendosi nella comprensione della fede, se ne conservi, in corrispondenza, intatta la verità. Secondo l'insegnamento del concilio Vaticano primo, infatti, (Const. dogm. *De fide catholica,* 4) nei sacri dogmi si deve sempre accettare il significato fissato dalla santa madre Chiesa una volta per sempre, e non è lecito allontanarsene neppure sotto lo specioso pretesto di una interpretazione più approfondita ».

Le formule, dunque, sono suscettibili di una analisi atta a scomporre il loro tecnicismo ed a renderle, con parole diverse, accessibili anche a quelle menti per le quali il linguaggio tecnico risulta oscuro. Anche modificando in tal modo le parole, tuttavia i concetti non possono mutare il loro valore, che deve essere universale.

Peraltro, volendo operare una sostituzione di vocaboli, dovremo ben guardarci dal porre in difetto la definizione conciliare o la formula consacrata, considerandola inadatta e inadeguata al fine proposto. Se non *exclusive,* almeno *assertive* la Chiesa ha canonizzato la nozione utilizzata.

Ricorderemo in proposito con Amor Ruibal che l'ideale della scienza è costituito da una connessione naturale tra il mondo dell'oggettivo e quello del soggettivo; pertanto, tutta la conoscenza umana è in stretta dipendenza dalla realtà od oggetto su cui si stabilisce. Lo stesso esercizio della vita intellettuale dipende dal valore oggettivo delle cose. Tutta la realtà finita è costituita da un elemento immanente e da un altro trascendente; per il primo essa appare per quello che è, mentre il secondo elemento si identifica con l'essere infinito, che è ragione, causa ultima effettiva, esempio e fine del sentire umano. In corrispondenza, sebbene l'ideale della scienza sia quello di porre, tra conoscenza e conosciuto, unità e sintesi, data la sostanziale dualità della conoscenza umana, tale unità non può essere assoluta, ma rimane inficiata da imperfezione e da relatività. Nondimeno, la legge di oggettivazione che presiede all'esercizio della conoscenza umana sussiste sempre.

Se, da un lato, la condizione interna psicologica e quella ontologica

rendono l'uomo inetto a raffigurarsi un ideale assoluto e più ancora per erigersi a fonte dell'assoluto come realtà e conoscenza, dall'altro, la stessa relatività che sembra sussistere tra l'uomo e la cosa conosciuta comporta implicitamente una tendenza a che l'intendimento umano sia ragguagliato da idee che trascendono il mondo naturale che lo circonda.

ESEMPIO DI ADATTAMENTI ABUSIVI

Per caso ho tra le mani, mentre sto scrivendo queste note, un numero di *Convergences* (2° trimestre 1968) nel quale Constant Wieser parla del « malessere degli scienziati nella Chiesa post-conciliare ». E' un indice dei tempi che corrono ed anche un segno indicativo dei criteri che oggi spesso si adottano in teologia come ieri in filosofia. Così, ci vien detto che l'uomo moderno crede solamente in ciò che è provato scientificamente e che la cultura moderna ha creato un tipo di teologo che non ha niente a che fare con il prototipo del teologo scolastico: « Parliamo lingue diverse. Ed uno dei più seri motivi di dolore che ha lo scienziato per essere incompreso è una semantica diversa, che scaturisce da differenti modi di pensare » (p. 20).

Mentre il professorato ecclesiastico, la teologia e la catechesi si mantengono agganciati ad un linguaggio che è lontano dall'unico compreso dallo scienziato moderno, questi è portato esclusivamente verso formulazioni linguistiche semplici ed univoche, alle quali si guarda bene dallo assegnare un valore assoluto. Le prende come ipotesi e modelli di lavoro. Perché ciò non vale ugualmente per la filosofia che per la teologia? Alla fin fine la struttura delle cellule cerebrali non cambia da un campo all'altro.

Dunque, occorre sopprimere l'assolutismo della verità dogmatica e sottomettere la teologia alla stessa legge di natura che impera nelle scienze sperimentali. In tal modo la teologia andrà al passo con i tempi e certe formule dogmatiche cesseranno di urtare la sensibilità della mentalità moderna.

In tutto questo vi è, indubbiamente, qualcosa di vero, però la maggior parte è falso ed equivoco. Che oggi vi sia un contrasto fra la mentalità scientifica e quella teologica è innegabile, ma per superare questo contrasto non si possono applicare rimedi radicali, o tagliare il nodo gordiano. Togliamo ai misteri ed alle formule dogmatiche tutto ciò che supera i limiti di una esperienza personale degli stessi, ciò che va oltre il sensibile umano e quanto è dimostrato dalle analisi chimiche o che presuppone una situazione storica concreta, ridotta a semplice relazione o esigenza di vita, ed avremo superato tutte le difficoltà per poter credere ai misteri o per accettare le formule.

Ma è giusto tutto questo, ed è autenticamente scientifico? E perché rifiutarsi a priori di non riconoscere come vero altro che ciò che ricade sotto l'esperienza, ciò che può essere calcolato e verificato, ripudiando la metafisica, accettando solo le verità, le *loro* o le *nostre* verità, che si creano o che vengono fatte passare per tali, e non invece quell'unica verità che è valida ugualmente per tutti? Codesto apriorismo è, perlomeno, ascientifico, e quindi afilosofico e antiteologico. Argomentando alla manie-

ra dei filosofi, la teoria che pretende di fare della verità e della sua formulazione concettuale una funzione del tempo, e che si illude di poter mantenere a lungo immutata una stessa verità che si verifica attraverso formule concettuali incompatibili fra di loro, ciò è mera astrazione, pura ipotesi, semplice illusione che può solo ingannare se stessa, come osserva Maritain.

E in coloro che credono di fare della teologia e di assicurarsi la fede, partendo dal principio, considerato come assoluto, che tutto è relativo, accettando solo *alcune verità* ma non riconoscendo *la verità* fissata concettualmente una volta per sempre, possiamo riconoscere propositi ed intenzioni meritevoli, ma niente di più. Il rinnovamento e l'adattamento della teologia ai tempi ed alle culture non può mai tradursi in un intento di svuotare ed attenuare al massimo il contenuto della fede, così come viene attestata dalla Chiesa, al fine di rendere la fede stessa accettabile per tutti e in tutti i tempi, affidandola a mentalità e a filosofie instabili; dovrebbero invece essere queste ad adattarsi e ad affidarsi alla fede professata.

Le filosofie che praticamente affermano che non esiste contenuto extramentale e metafisico oltre la soggettività interiore del proprio spirito, sono filosofie inutili alla teologia. Con queste, infatti, si distrugge il contenuto permanente della fede o si rende la verità mutevole come lo è l'uomo. « Per questo trascurare, rifiutare o privare di valore tante e tanto importanti nozioni ed espressioni che uomini di talento e di santità non comuni, con sforzi plurisecolari, sotto la vigilanza del sacro magistero e con la luce e la guida dello Spirito Santo, hanno concepito, espresso o perfezionato per esprimere ogni giorno con più esattezza la verità della fede, al fine di sostituirle con nozioni ipotetiche e con espressioni fluttuanti e vaghe tratte dalla nuova filosofia, che, come i fiori dei campi, fioriscono oggi per appassire domani, non solo è somma imprudenza, ma farebbe assomigliare lo stesso dogma ad una canna agitata dal vento » (2).

La funzione kerigmatica della teologia che tanto oggi si esalta, reclama giustamente che, senza cambiare il valore dogmatico delle definizioni della Chiesa e mantenendo sempre il significato fissato dal sacro dogma, ci sforziamo non tanto di accrescere il contenuto dogmatico, quanto di far lievitare in noi la comprensione dello stesso, e di renderlo intellegibile, nel modo più conveniente e più efficace agli uomini di tutti i tempi e di tutti i luoghi, senza intaccare la verità (3).

Bisogna ricordarsi di questo, quando si discute della immutabilità della formula dogmatica, dato che proprio per la pressione storica che esercita sulla nostra professione di fede cattolica la mentalità relativista, personalista, esistenzialista o strutturalista prevalente ai giorni nostri, potremmo con grande facilità deviare verso un relativismo dogmatico o uno storicismo tanto radicali da mettere in pericolo la stabilità del dogma; potremmo correre il rischio di considerare contingente e caduca tutta la formulazione dogmatica, giudicandola quale prodotto esclusivo o per lo meno preponderante della circostanza storica nella quale nacque.

Alcune espressioni in uso dai cultori di quella che volle chiamarsi

(2) Pio XII, *Humani generis*, D. S. 2312.
(3) *Ibidem.*

« teologia nuova » o « nuova teologia » si prestano indubbiamente ad un malinteso a proposito della formulazione dogmatica, poiché basandosi sulla contingenza e sulla relatività, e considerando quindi contingenti e relativi i vocaboli ed i concetti con i quali viene spiegata la verità rivelata, giungono alla medesima affermazione che è contenuta nella formula; questo è conseguente alla tipica mentalità o filosofia dell'epoca. E poiché alla mentalità dell'intellettuale moderno la fede si presenta prima — si noti che dico prima non invece, avverte R. Aubert — che come l'accettazione di determinati dogmi, come l'assunzione di un nuovo punto di vista e di una nuova maniera di concepire Dio e la sua azione nel mondo, alcuni propendono a fare il vuoto intorno all'elemento intellettuale o dialettico nella presentazione della fede, svalorizzando la formula dogmatica, secondo la parola: « Non in dialectica placuit Deo salvare mundum » (4).

La rivalutazione pratica della fede e l'affannoso lavoro di adattamento della fede alla vita non deve mai tradursi nell'intento, espresso o camuffato, di misurare la verità con la vita o con la sua efficacia a regolare la vita. La verità non si definisce come *adequatio realis mentis et vitae* ma come *adequatio intellectus et rei.* Al di sopra dell'esistenza contingente vi è l'essenza immanente, che l'intelligenza cerca di fissare in concetti di universale ed eterna validità. La fede, quale oggetto di conoscenza, non è pura storicità né tantomeno principalmente valore vitale o morale. Pertanto, opiniamo contro padre E. Schillebeeckx, presentando l'oggetto della fede alla considerazione dei fedeli, quando ciò che si vuole è istruirli nella fede, un fine parenetico non è sufficiente né sostanziale: occorre insegnare loro soprattutto qual'è il contenuto della loro fede, quello che effettivamente devono credere. Da quest'obbligo non ci esenta né la situazione morale concreta del nostro mondo, adoratore all'eccesso dell'effimero e del temporale, né il nostro sforzo apostolico, che non dimentica che la teologia fa sua la funzione kerigmatica del messaggio cristiano. Trasformando le formule consacrate, ad esempio, in tema di presenza eucaristica, sostituendo il vocabolo transustanziazione con i vocaboli transignificazione, o transfinalizzazione, dice Schillebeeckx, si tenta di salvare e di rivalutare il contenuto autentico del dogma della transustanziazione, non il vocabolo, che la mentalità moderna non assimila; si tratta di uno sforzo inteso ad assecondare tale mentalità, che ama l'esistenziale, il pratico, il sensibile, e non tanto l'essenziale, il concettuale, l'ultrasensibile.

Si sorvola addirittura su quello che potremmo chiamare oggetto diretto della formula consacratoria, e cioè sulla conversione del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Gesù Cristo, messa in risalto ed accentuata dal concilio di Trento con il termine « transustanziazione », in contraddizione con le teorie protestanti. Si considera invece direttamente il fine ultimo verso cui è ordinata: la manducazione, la presenza che alimenta la vita del corpo mistico. Di conseguenza si indica la « communio eclesiastica » come la « res sacramenti » della conversione eucaristica e si attribuisce più importanza alla comunione che alla transustanziazione, alla presenza in noi di Cristo che alla sua presenza nel pane e nel vino sacramentali.

Per dimostrarlo si riportano con ostentazione le parole del concilio

(4) R. Aubert. *Le problème de l'acte de foi,* p. 687. Louvain 1958.

di Trento « instituitur ut sumatur » come se il fatto che Cristo si sia incarnato per la costituzione, in ultima istanza, del suo corpo mistico e per la nostra salvezza togliesse importanza o autorizzasse a sorvolare sul massimo significato del mistero dell'incarnazione e su quanto esso realizza, cioè la presenza reale di Cristo. Prescindendo dal fatto che ci comunichiamo o meno, che sia stata istituita per la manducazione, quale sacramento che significa e contiene realmente Cristo stesso — significato e contenuto attuati dalle parole sacramentali mediante una trasformazione reale e ontologica del pane e del vino, che prima sono semplicemente tali e dopo sono il corpo ed il sangue del Signore — l'eucarestia è il massimo dei miracoli, ciò che merita più attenzione nel sacramento che riceviamo.

Questo è quanto afferma Paolo VI nella *Mysterium fidei*. Le formule dogmatiche non si ascrivono ad un determinato tempo, ad una determinata filosofia o scuola teologica, ma vogliono esprimere semplicemente ciò che la mente umana è capace di intendere a proposito di una realtà. La « sostanza » di cui parla il concilio di Trento nella formula non corrisponde al senso filosofico-aristotelico, ma a quello naturale e comune della realtà oggettiva del pane e del vino. Per questo la formula è valida per tutti e per sempre. Un mutamento di significato presuppone un cambiamento della realtà. Qui non serve richiamarsi al mutamento antropologico per negare la trasformazione ontologica, ammettere la conversione di senso e di scopo ma non quella della realtà. Chi fa questo vuol negare la presenza « vera, reale, sostanziale » del corpo e del sangue di Cristo nell'eucarestia, riducendola a pura presenza simbolica. Non è pertanto lecito insistere nel simbolo sacramentale così a lungo che si possa offuscare o deformare la realtà della presenza eucaristica; nessuno nega il simbolismo, ma questo non esaurisce il significato dell'eucaristia. Per concludere, oltre a parlare di transignificazione e di transfinalizzazione occorre dire quello che il concilio di Trento volle esprimere con il termine transustanziazione, e cioè: conversione di tutta la sostanza del pane e del vino nel corpo e nel sangue di Gesù Cristo. Né tantomeno, aggiunge l'enciclica, si può consentire che qualcuno attenti alle formule che la Chiesa scelse per manifestarci le verità della fede. Non si possono intaccare certi concetti senza far torto alla verità.

TECNICISMI CONVENZIONALI E NOZIONI PERMANENTI

La nozione concettuale differisce dall'espressione tecnica: con un linguaggio tecnico diverso o senza tecnicismi si può esprimere lo stesso contenuto manifestato dalla formula dogmatica attraverso un determinato tecnicismo. L'uso di certi termini tecnici da parte della Chiesa nelle sue definizioni ci attestano che sono idonei e che servono assai bene ad esprimere ciò che vogliono affermare e ciò che la Chiesa vuole che si affermi, pur lasciando la libertà di usare altri termini di identico valore. Dal momento che si vuole modificare non solo la tecnica del linguaggio, ma anche le nozioni od i concetti più significativi che compongono l'affermazione dog-

matica, ci si chiede: è possibile mantenere inalterato il contenuto della affermazione esprimendolo con termini di diverso significato? Se i concetti hanno un valore ontologico innegabile, poiché sono una sola cosa con la realtà percepita o concettualizzata, come è possibile alterare i concetti senza alterare il loro significato? « Come può essere — chiedeva il padre Garrigou-Lagrange a de Lubac (5) — che una verità immutabile possa rimanere identica se le due nozioni che riunisce il verbo essere sono di per sé mutevoli? ». La risposta che ha dato è che si deve esprimere un'affermazione assoluta con un'immagine contingente e che le nozioni ed i concetti possono variare senza che ne soffra l'immutabilità della formula dogmatica (6). Però è difficile provarlo quando si consideri che essi non sono né pura soggettività né pura storia, ma realtà oggettiva percepita. Abbiamo detto i concetti, non i vocaboli che li esprimono, dato che non è il linguaggio che forma i concetti, ma viceversa, come ha osservato Maritain. Le parole tradiscono spesso i nostri concetti, e si possono avere concetti senza parole. Vi sono lingue primitive che non hanno una parola atta ad esprimere l'idea dell'essere, ma ciò non toglie che coloro che parlano queste lingue abbiano ugualmente, nella loro mente, tale idea. Le parole ammettono, di conseguenza, assai più fluidità e variazioni che certi concetti non sopportano. Poiché i concetti hanno un valore determinato all'interno del sistema che condiziona il loro significato, con diversi concetti può accadere di giungere, tenendo conto di mentalità e filosofie, ad una medesima affermazione dogmatica. Ma, come ha osservato A. Ruibal, può darsi il caso che non tutte le filosofie siano adatte a fornirci una spiegazione adeguata del dogma cattolico, e in tal caso i concetti che vi sono contenuti non possono utilizzarsi certamente per esprimere il significato preciso che impone la formula dogmatica sanzionata dalla Chiesa.

« I dogmi — afferma Amor Ruibal — posseggono un valore assoluto il quale deve formare la base della loro conoscenza da parte dell'uomo ». Però i concetti umani con cui li esponiamo ed attraverso i quali ci si rendono intellegibili presuppongono un valore ontologico: se ciò viene negato, il dogma non significa più assolutamente nulla. E' nella dinamica stessa del concetto umano da cui si assume il dato rivelato e nella correlazione esistente fra i concetti ed un certo sistema filosofico che i dogmi ci rendono in qualche modo intellegibili. « Il dogma della Trinità, ad esempio, non ha in sé né valore né significato senza un valore ontologico assoluto dei concetti di persona, natura, rapporti eccetera. Lo stesso dogma sarebbe per noi senza significato se quel valore assoluto non fosse in alcun modo traducibile, e di conseguenza non potesse essere interpretato per il valore ontologico che l'umana conoscenza attribuisce ai detti concetti» (7). Vi è un nesso necessario fra dogma e concetti che lo esprimono se questi concetti fanno parte di un sistema filosofico ortodosso. « Da questa

---

(5) Garrigou-Lagrange, *La nouvelle théologie où va-t-elle?* in « Angelicum » n. 23, 1946, 126-145.

(6) H. de Lubac, *Le problème du développment du dogme* in « Rech. Sc. Rel. » n. 35, 1948.

(7) A. Amor Ruibal, *Los problemas fundamentales de la filosofia y del dogma* vol. I, p. 131 Madrid (senza anno).

compenetrazione filosofico-dogmatica — dice ancora Ruibal — consegue che, essendo l'elemento soprannaturale rivelato anche attraverso elementi razionali, i criteri teologici sono di egual valore sia rispetto a questi che rispetto al dogma stesso; e l'autorità del magistero, definendo un dogma, raggiunge perlomeno la verità filosofica, senza la quale il dogma non è comprensibile o non esprime alcun concetto » (8).

Il soprannaturale, umanamente conosciuto, non sfugge al processo dialettico di cui è suscettibile la dottrina rivelata. E così nasce il dogma cattolico, la interpretazione cattolica del dogma e la dottrina teologica, gradazioni teologiche diverse informate dalla virtualità di un processo dialettico che, applicato al soprannaturale, lo trasforma in motivo di scienza. Poiché « la fede non può non essere conoscenza e, come tale, non può sottrarsi alle leggi logiche e psicologiche che portano tutto lo scibile diretto ed elementare a costituirsi di riflesso; ciò caratterizza l'elaborazione dottrinale » (9).

Le interpretazioni del dogma possono essere varie, pur rispettando gli stessi principi dogmatici, così come varie possono essere le teorie, dice Ruibal. Però quando una interpretazione autentica fissa il senso e l'equivalenza dottrinale della verità rivelata, allora sorge il dogma definito dalla Chiesa che, fissando il senso della rivelazione, determina il valore filosofico corrispondente ad una proposizione all'interno della teoria filosofica esplicitamente o implicitamente riconosciuta secondo cui si interpreta e si espone il contenuto della fede. Il dogma non si identifica mai con i fattori puramente razionali che lo accompagnano, dato che la fonte obiettiva del dogma è esclusivamente la rivelazione, e quella soggettiva è la fede soprannaturale, mentre la fonte oggettiva dell'ordine filosofico è tutto quanto vi è di naturalmente conoscibile, e la soggettiva è costituita dalle facoltà naturali intellettive. Per cui mai filosofia e dogma dovranno confondersi né nel principio, né nel fine, né nei mezzi, malgrado questa compenetrazione psicologica dell'elemento razionale e del dato rivelato. Tale compenetrazione psicologica, reclamata dall'unità dell'atto di conoscenza, che rende propri all'uomo gli oggetti che gli si offrono tramite la fede, salva così la dualità dei due ordini, senza pregiudizio per l'unità gnoseologica che impone l'unità dell'apprendimento, facendo giocare simultaneamente due fattori: quello psichico naturale e la modalità soprannaturale che è apportata dall'elemento soprannaturale della fede. Questo ha, nel caso specifico, carattere di elemento specificativo, mentre l'elemento attivo è quello razionale, riferito alla fede come conoscenza.

La verità dogmatica si costituisce come tale quando l'oggetto della fede ci viene rappresentato sotto forma intelligibile non in se stesso, ma attraverso il mezzo supplettivo di conoscenza che ce lo offre adattato alle nostre facoltà intellettive, cioè tradotto in concetti umani. Il contenuto dogmatico non dipende dal concetto. Tuttavia i concetti che esprimono il dogma posseggono un valore ontologico assoluto che ne fissa per sempre il significato.

(8) A. Amor Ruibal, *ibidem*, p. 132.
(9) *Ibidem*, p. 136.

LA FEDE E' SOPRATTUTTO UNA TRADIZIONE PERMANENTE

Il relativismo e lo storicismo assoluti, oltre a non essere in alcun modo filosoficamente giustificati sono, alla luce della teologia cattolica e dell'insegnamento della tradizione e del magistero, chiaramente inammissibili. In primo luogo perché la Scrittura stessa li condanna, soprattutto per mezzo di san Paolo, il quale ammonisce coloro che sono inclini a lasciarsi sollevare da tutti i venti delle nuove dottrine, sulla cui base vorrebbero modellare ed accomodare la tradizione ricevuta finendo per mancare alla fedeltà dovuta al deposito rivelato. Questo non è, certamente, solo un tesoro, una perla da custodire gelosamente; è anche, essenzialmente, un seme da far germogliare, un lievito con cui informare e vivificare tutto il patrimonio culturale umano.

Pertanto, l'adattamento ed il rinnovamento non possono mai equivalere ad una alterazione sostanziale della fede ricevuta e professata; né l'aggiornamento può tradursi in una apostasia della tradizione. « Così — diceva Paolo VI il 3 aprile 1968, condannando lo storicismo radicale che si riscontra in alcuni teologi — la parola di Cristo non sarebbe più la verità che non cambia e che permane uguale a se stessa, sempre viva, luminosa, feconda, sebbene superi talvolta la nostra comprensione razionale, ma si ridurrebbe, come le altre, ad una verità parziale, che la mente misura e modella limitatamente alle sue facoltà, suscettibile, nelle generazioni che seguono, di diverse espressioni, secondo un libero esame che finirebbe per spogliarla di qualunque autorità oggettiva e trascendente.

« Qualcuno afferma che il concilio ha iniziato ed autorizzato questo trattamento dell'insegnamento tradizionale. Niente di più falso — dice Paolo VI — se vogliamo riferirci alla parola magisteriale di papa Giovanni, nostro venerato predecessore ed inventore, se così si può dire, di quell'"aggiornamento" in nome del quale molti osano infliggere al dogma cattolico pericolose e a volte spregiudicate interpretazioni e deformazioni.

« Il concilio — aggiungeva — non ha deformato, bensì ha riconfermato "tutta la dottrina cattolica *nulla parte inde detracta*". Riconferma che, tuttavia, si è fatta e deve farsi compatibile con lo sforzo di trovare un mezzo di espressione nuovo, ogni giorno più adeguato, più profondo e più conforme alla maturità degli studi moderni.

« Pertanto occorre respingere — è sempre Paolo VI che parla — questa ondata di evoluzionismo e di storicismo radicale che invade il campo della teologia cattolica, proclive a lasciarsi dominare dalla mentalità moderna. Una mentalità che afferma che la verità non è immutabile, non è definitiva, non è certa; che la filosofia deve definirsi come ricerca della verità piuttosto che come possesso di essa, perché tutto cambia, tutto progredisce, tutto si trasforma. E' il tempo della macchina generatrice e distruttrice di tutte le verità. Non vi è nulla di stabile, nulla di certo. Ad ogni tempo corrisponde una verità diversa ».

Questo fenomeno viene chiamato dal papa « cronolatria », un termine usato da Maritain nel suo libro *Le paysan de la Garonne*, dove si rimprovera e si mette in ridicolo questo storicismo e questa ideologia moderna. E avverte che « questo fenomeno invade anche il campo religioso, che molti vorrebbero veder sottoposto ad una revisione radicale, e privato

di quei dogmi, di quegli insegnamenti che sembrano antiquati e superati dal progresso scientifico, e che sono incomprensibili al pensiero moderno. Nell'intento di dare alla religione cattolica un'espressione più conforme al linguaggio di oggi ed alla mentalità corrente, cioè di aggiornare l'insegnamento religioso, molte volte purtroppo si sovverte la sua intima realtà e si cerca di renderla comprensibile modificando le formule con cui la Chiesa l'ha ornata e sugellata per farla navigare attraverso i secoli conservando gelosamente la sua identità, e alterando poi il contenuto medesimo della dottrina tradizionale secondo la legge dominante dello storicismo trasformatore ».

Alcuni, ricorda Newman, dimenticano il testo di san Paolo, in cui egli così si rivolge a Timoteo: « custodisci il deposito; evita le profane vacuità e le dispute della pseudocoscienza; alcuni che hanno preso a predicarla hanno deviato dalla fede » (*1. a Tim.* VI, 20). Questo vuol significare che « il deposito della fede era certamente un elenco di verità e di regole (sia puramente dottrinali, sia anche precettive e di disciplina ecclesiastica) che descrivevano con precisione le formule chiamate in seguito "Simbolo degli apostoli" » (10).

Di conseguenza occorre rispettare questo deposito di verità e di formule che la Chiesa conserva e propone, dato che questo — aggiunge Newman — è evangelismo, mentre non lo è sostenere, come alcuni oggi fanno, che è antievangelico accettare articoli di fede concreti e definiti, come se questo fosse peccare di tecnicismo e di formalismo, o andare contro la libertà che ci guadagnò Cristo (*Gal.* IV, 31). Costoro, in cambio, penetrati di spirito evangelico come dicono di essere, non accettano né la parola del Vangelo né la dottrina della Chiesa, ma la condizionano al *placet* della loro mentalità o filosofia, pretendendo di misurare la verità rivelata con i loro criteri umani.

Questa verità, pertanto, non è vista da loro che in funzione del tempo o dell'azione pratica. Non importa credere male, purché si viva bene. « Si aggiunga che nella luce finale del Vangelo vi è l'unione dei cuori nell'amore di Cristo e del prossimo, e che, di conseguenza, per le anime che hanno ricevuto lo spirito di adozione il legame è rappresentato solo dai simboli della fede » (11).

Tutto ciò che la teologia ricerca o che la Chiesa espone e propone a proposito della fede, non ha che un valore approssimativo, pertanto nulla è irreformabile, tutto può mutare. Sia che cambino le filosofie con le quali esploriamo il dato rivelato, sia che mutino le formule con le quali la Chiesa ci definisce o propone la fede in quel dato rivelato, ciò non intacca per nulla la validità e la sussistenza di una medesima fede. « Ne consegue — leggiamo nella *Humani generis* — il fatto che non ritengano assurdo bensì assolutamente necessario che la teologia, secondo le varie correnti filosofiche di cui si serve come strumento nel corso dei tempi, sostituisca man mano le antiche nozioni con altre nuove adattando, con modi diversi e per qualche verso opposti, ma, secondo loro, equivalenti, le stesse verità divine allo stile umano ».

---

(10) C. H. Newman, *Pensamientos sobre la Iglesia,* p. 34, Barcelona, 1964.

(11) *Ibidem,* pag. 36.

Affermano questo, ma non possono dimostrarlo in alcun modo. Pertanto, una tal maniera di pensare è, sotto ogni aspetto, riprovevole, e principalmente alla luce della santa teologia, che merita questo nome solo quando tiene presente il peso della tradizione e non contraddice l'insegnamento autorevole del magistero. Una volta che determinati concetti sono stati utilizzati dal magistero allo scopo di attribuire un dato significato ad una verità di fede, e di escludere altre interpretazioni, una teologia che vada contro la tradizione autenticata da questo magistero non si può giustificare.

La tradizione ha in teologia un peso ed un valore che non ha in nessun'altra scienza. Ciò tuttavia non vuol dire che sia fuori luogo la considerazione del concetto di tradizione nella sua significazione più ampia, applicabile a qualsiasi scienza. Tale considerazione può servire molto per precisare e perfezionare il concetto di tradizione come si intende in teologia. Uno studio assai proficuo può trovarsi a questo proposito in *Orbis catholicus*, a cura di Josef Pieper, che lo pubblicò per primo in tedesco (12).

La tradizione ha, solamente in teologia, un valore di prova definitiva superiore a quella della ragione e dell'esperienza, a differenza di quanto accade nelle altre scienze. Questo perché la tradizione è, alla fine, una fonte di sapere basata sull'autorità, che è l'autorità di chi ci trasmette una dottrina. L'argomento dell'autorità è, in teologia, il più importante, secondo quanto ha detto san Tommaso d'Aquino: « Licet locus ab auctoritate, quae fundatur super ratione humana sit infirmissimus, locus tamen ab auctoritatae, quae fundatur super revelatione divina, est efficacissimus » (13).

E l'autorità degli antichi, solamente in teologia, è tanto superiore quanto maggiore è l'antichità, poiché è più vicina alla fonte della tradizione che è la rivelazione.

L'agitazione, l'inquietudine e il confusionismo che sembrano essere segni tipici della nostra epoca, la quale, peraltro, è un'epoca di esaltazione umanistica e di culto smodato della libertà e dell'iniziativa individuale in ogni campo, ha raggiunto anche ciò che per sua natura ed origine sembrava essere più al riparo dalle sbandate della storia: la Chiesa e, dentro di essa, la sua stessa formulazione dogmatica.

Prendiamo nota con rammarico di quanto il padre de Lubac ha qualificato, più che un turbamento collettivo, come una sorta di infermità che ne sta minacciando i punti vitali. Dominati da questo turbamento, molti pensano di aver scoperto all'improvviso tutti i problemi e pensano inoltre di poter problematizzare tutto e di imporre dappertutto le soluzioni più rivoluzionarie. Non esistono barriere di fronte a questa scatenata furia iconoclasta, che disprezza tutto quanto sa di tradizione e che corre sventatamente verso tutte le novità, rifiutandosi poi di rimanere troppo a lungo nello stesso stato. E' questo l'uomo, che si va formando attraverso la storia, che si vuol erigere a misura e a regola di tutto, riducendo tutto a pura storia. Non vi è nulla, per costui, di definitivo e di immutabile.

---

(12) Josef Pieper, *Sobre el concepto de Tradición*, in « Orbis catholicus », 1958, 4-5.
(13) II, I, 8 ad 2.

« V'era motivo per credere — dice de Lubac, raccogliendo la citazione da un osservatore anglosassone — che, in virtù della sua solida struttura la Chiesa cattolica sarebbe stata l'unica a sfuggire a questa crisi universale della nostra generazione, ma non è stato così: *This is no longer* ». E si chiede: « La stessa Chiesa cattolica rimarrà fra gli uomini a testimoniare di Dio oppure si convertirà anch'essa in una società antropocentrica? » (14).

L'interrogazione, per noi, non ha ragione di sussistere. La Chiesa rimarrà, con il suo carattere teocentrico, così come Paolo VI ha ricordato nel discorso di chiusura del concilio Vaticano secondo, anche se, secondo quanto prova lo stesso concilio, con una attitudine di comprensione e di compassione verso questo nostro mondo, tanto pago di sé, tanto antropocentrico. Lo ha fatto e lo farà sempre come il buon samaritano della parabola. Ciò non toglie tuttavia che dobbiamo riconoscere il sorgere, nello ambito stesso della Chiesa, di correnti umaniste, libertarie, relativiste e storiciste che tentano di smuovere le fondamenta della fede ed attentano alla stabilità dogmatica che la Chiesa assicura e difende valendosi appunto di formule che obbligano i fedeli a pensare e a credere uniformemente nell'essenza della verità rivelata.

Certo è che il Vaticano secondo si è pronunciato a favore di una conveniente libertà di discussione teologica; a questo comunque la Chiesa non fu mai contraria, come stanno a testimoniare le famose divergenze teologiche delle nostre scuole. Ciò nonostante l'autonomia che oggi qualcuno postula in materia dogmatica non è per nulla giustificata.

E' necessario ricordare il fine pratico e salvifico verso cui è ordinata la rivelazione cristiana, che forma la base della teologia, e quindi l'obbligo di conciliare la libera discussione teologica e la speculazione con il dovere di mirare al bene delle anime, evitando di esprimere opinioni che possono compromettere la vita cristiana del popolo di Dio. Questo dovrebbe impedire agli studiosi di teologia, come ricordava il teologo del papa monsignor Colombo, di avventurarsi senza prudenza, esponendole pubblicamente, verso certe teorie e certe interpretazioni del dogma che potrebbero essere causa di equivoco e di scandalo per il popolo cristiano.

Ma ciò che più importa è di tener presente che i depositari e gli interpreti della verità non sono i teologi ma la Chiesa, rappresentata da coloro che Cristo le pose a capo per insegnare e governare con autorità. Tutti i problemi e tutte le questioni di fede sono suscettibili di un autentico studio teologico, al fine di approfondirli e di aggiornarli. Ma il teologo non ha mai il diritto di farlo in dispregio dell'autorità che salvaguarda il deposito della fede o sollevando obiezioni contro le verità dogmatiche, a cui non si preoccupa dopo di fornire risposte o soluzioni convenienti. Questo oggi si usa molto; ma la moda passa e in tutti i modi non è mai fonte di verità.

BERNARDO MONSEGÙ

(Traduzione dallo spagnolo di Angela Agostini)

---

(14) Cfr. H. de Lubac, *La crisis religiosa de nuestro tiempo*, articolo riportato in « Ecclesia » n. 23, 1968, p. 797.

LIBRI

Recensioni di:

Gianni Baget Bozzo

Oddo Bucci

Giorgio Fabbri

Filippo Garrone

Claudio Leonardi

WILLIAM HAMILTON: « LA NUOVA ESSENZA DEL CRISTIANESIMO » - Presentazione di J. A. T. Robinson, traduzione e introduzione di Pier Cesare Bori, Queriniana editrice, Brescia 1969.

La « teologia della morte di Dio », almeno a partire dai lineamenti che l'autore ha fissati in questo testo, non si erige come antitesi di un preciso indirizzo teologico. Il suo intento non sembra quello di voler battere una dottrina o sopravanzarla; l'autore non confuta, non polemizza, non definisce, non dichiara. La sua non è opera di religione né di filosofia: non si cura di sostenere un legame storico di cultura o di respingerlo, e se ripercorre, a larghi tratti, un processo culturale non lo fa per illuminare il lettore sull'ascendenze con le quali si sutura il suo pensiero, ma per portare una prova storica di quel relativismo teologico a cui vuol recare, egli stesso, una testimonianza.

Il suo è un sincretismo di elementi preesistenti ed eterogenei, non legati da alcuna logica interiore. Le citazioni di Feuerbach, di Harnack, di Schweitzer, di Troeltsch, di Nygren, valgono solo a sostenere il suo assunto: «Tutta la nostra teologia, persino le nostre "essenze del cristianesimo", vanno rinnovate in ogni generazione » (p. 27).

Qui, si tocca il punto; quello del rapporto tra l'essenza del cristianesimo e la teologia. Un punto chiave; capace, se mal posto, di rovesciare e di colpire ogni possibile svolgimento fecondo. Se diciamo che l'essenza del cristianesimo è il Cristo, non significa far nostra una immagine statica del cristianesimo. Il Cristo è all'origine ed al termine della storia: ma è anche nella storia, non è esterno ad essa, ma dentro di essa come colui che la genera e ne è, ad un tempo, generato. Ricordiamo questi due passi del Vangelo: « Ogni potere mi è stato dato nei cieli e sulla terra » (Matteo XXVII, 18) e l'altro: « In verità, in verità vi dico: chi crede in me, compirà anche lui le opere che io faccio, anzi ne farà maggiori, perché io vado al Padre » (Giovanni XIV, 12). Da essi la storia risulta definita come un unico processo nell'eternità e nel tempo: dove Dio è, e l'uomo in Cristo diviene. Non si pone, dunque, il problema del rinnovamento per rispetto alla essenza del cristianesimo; invece, sicuramente, quello della sua esplicitazione storica che è una crescita verso la pienezza escatologica del « Dio tutto in tutti ». La medesima cosa vale per la teologia; la cui dinamica ha il ritmo della « essenza ». Si legge in Eckart: « Dio ed io siamo uno nel conoscere » (*Prediche e trattati* V, 16). Ebbene la teologia è l'espressione razionale di questa conoscenza, è quanto Dio stesso mostra del suo mistero, che è dall'uomo razionalmente appreso.

Tuttavia questo criterio di intelligenza circa l'essenza del cristianesimo e la teologia è totalmente fuori della prospettiva dell'autore. E nulla indica meglio l'incontestabile divario delle tesi che questo giudizio: « Da un punto di vista formale, naturalmente una sola è l'essenza del cristianesimo, ed è Gesù Cristo. Ma questo non ci porta molto avanti » (p. 18). E più oltre, alla domanda: « Non è forse talvolta utile cercare di formulare quelle poche affermazioni che appaiono inequivocabilmente chiare, senza le quali non possiamo vivere o pensare come cristiani? ». L'autore risponde: « Un tentativo che si contenga in questi limiti non ha per obiettivo di definire l'essenza, una volta per tutte, ma una essenza qui ed ora per noi, sempre possibile di correzione ad opera di altre interpretazioni e di altre visioni che siano frutto di una conoscenza, di una fede, di un amore più profondi di quanto sia possibile al singolo » (p. 18). Un capovolgimento è avvenuto in modo radicale: l'autore ha ceduto alla tipica tentazione gnostica di dare alla conoscenza ed alla esperienza umana un posto superiore alla rivelazione ed alla fede.

La conseguenza è che nulla conserva il suo valore. La teologia, in primo

luogo, subisce una riduzione; non è più *opus fidei et rationis*, ma una semplice interpretazione individuale di un momento storico. Insomma diventa una cultura. Ed è questa cultura, questa « conoscenza » che finisce col dare un volto concreto, in un dato tempo, all'essenza del cristianesimo. L'autore lo confessa: « E abbiamo bisogno di imparare ovunque, da chiunque abbia il tempo e la grazia di parlare di ciò che realmente conosce... Ma chi può pretendere di conoscere il modo giusto? Forse è questo: essere disposti ad ammettere che la nostra conoscenza e la nostra fede sono costituiti da brani e frammenti; accontentarsi di questa debolezza; chiarificare quel poco che conosciamo; parlarne quanto più apertamente possiamo; ascoltare l'altro tanto quanto noi parliamo. In questo modo possiamo giungere ad una essenza del cristianesimo plausibile per il nostro tempo » (pp. 39-40).

Troviamo in queste parole le tracce di un dramma che, sia pure in misura ed in forme diverse, è vissuto, oggi, dalla cristianità: il dramma al cui centro è la crisi della fede, considerata inappagante a fronte delle istanze di pienezza che avvolgono il cammino della storia presente. C'è una soluzione autentica della crisi della fede? Essa si sviluppa dal riconoscimento che la presenza di Dio nel mondo non si pone più, esclusivamente, come alterità per coloro che entrano in comunione col Cristo: «Io e il Padre siamo una sola cosa» (Giovanni X, 30). La fede non si cristallizza come legame ontologico tra l'uomo e Dio ma diviene, fino a compiersi nella unione mistica, in cui si sperimenta la realtà divina che in Cristo ha colmato lo *hiatus* dell'abisso tra creatore e creatura. Questa esperienza rappresenta il punto di passaggio della Chiesa che l'affronta come « popolo di Dio », per uscirne come « popolo teofanico ».

Ma si dà anche il caso di coloro che regrediscono dal piano stesso della fede ed arrivano alla conclusione che Dio è inesistente. Nel nostro caso non tocchiamo, ancora, la soglia di una affermazione ateistica né registriamo una dichiarazione formale di abbandono della fede, eppure scorgiamo un punto di vista critico che è lontano dalla fede ed un fondamento del giudizio incompatibile con ciò che si giudica. Riteniamo però questa posizione, in certo senso, più dannosa di una conclusione di tipo ateistico che ci richiama sempre ad una condizione umana di un'aridità così totale che, di colpo, potrebbe « vedere » il Tutto che nega. Se si rimane, invece, nei temi della fede per farne, impropriamente, un'impresa culturale, ci si radica nella crisi; per questo la « teologia della morte di Dio » è espressione della crisi della fede, tanto quanto un limite posto al suo superamento.

La « teologia della morte di Dio » si situa, dunque, al di qua del rapporto dialettico tra le opzioni fondamentali e ci si meraviglia che l'alone del nuovo l'abbia accompagnata al suo sorgere. Ma non bisogna vedervi che un giudizio momentaneo. Ché una cultura di questo tipo, che non nasce da una inquietudine profonda, né da un desiderio acuto di creazione e di azione, è cosa fragile e senza vita, guidata da uno spirito di accomodamento e di compromesso, fazioso e mediocre.

Come concilia l'autore l'asserzione: «Veniamo a Gesù perché il Dio che abbiamo incontrato al di fuori di lui è una specie di nemico assente che non ci rende possibile pensare o vivere come vorremmo, cioè, come cristiani » (p. 84), con questa lettura del Vangelo di Giovanni (VIII, 19): « Gli domandarono, allora: Dev'è tuo Padre? Rispose Gesù: Non conoscete né me, né mio Padre; se conosceste me, conoscereste anche il Padre mio »? Come non ricavare dal Vangelo che tra il *Deus absconditus* e la sua rivelazione come Uomo e come Spirito non c'è soluzione di continuità?

Ma ascoltiamo ancora l'autore: « Il cristianesimo e la Chiesa non sono tutto, e il mondo ha i diritti indipendente dal cristianesimo, o persino ribellandosi contro il cristianesimo » (p. 123). E contrapponiamogli la certezza che traspare dalle parole di Cristo: « Voi siete il sale della terra... Voi siete la luce del mondo... Così risplenda la vostra luce davanti agli uo-

mini, affinché veggano le vostre opere buone e glorifichino il Padre vostro che è nei cieli » (Matteo V, 13-16). Potremmo continuare l'opera di sezione del pensiero dell'autore se egli stesso non ci suggerisse, a conclusione della sua fatica, a mo' di sintesi, un modo di vita cristiano conforme alla sua impostazione dottrinale. Il punto di partenza è scontato: « Perciò la ricerca di una definizione di uno stile di vita cristiano per il nostro tempo deve forse fare a meno, almeno provvisoriamente, dell'*imitatio Christi,* pur nella sua semplicità e correttezza » (p. 139). Ma quel che segue ha una indubbia rassomiglianza esteriore con alcuni elementi di scuola stoica. Una sorta di neostoicismo ci propina l'autore, ma senza che sia possibile ritrovarvi la dignità e la vigoria di una pagina di Seneca. Crediamo bastevole riferire semplicemente alcuni titoli di paragrafi: « Un senso di riserbo o di ritegno nel trattare con gli altri», «Una sintesi di tolleranza e di aggressività», «Un recupero della virtù ». Ed in fine, la conclusione: « Le scelte di uno stile di vita, aperte ad un cristiano oggi, perciò, si possono collocare lungo una sorta di arco. Da una parte vi sono la ribellione, l'attivismo ... Dall'altra parte sono rassegnazione, passività, accettazione e sofferenze nel mondo, la ricerca di una rottura nascosta con la cultura » (p. 175).

L'autore, a questo punto, non se la sente però di lasciarci con l'angoscioso còmpito di dover scegliere e così tenta una soluzione a sorpresa, cambiando registro per non prendere partito, nemmeno lui. Si fa cogliere prima da un sospetto: « Ho l'impressione che non tutto sia detto, a proposito dell'atto sessuale, quando abbiamo fatto la distinzione convenzionale tra il maschio, attivo, e la femmina, passiva » (p. 179). Poi rapidamente, a ritmo incalzante, la battuta finale: « Nel matrimonio l'uomo impara decisamente cosa vuol dire essere uomo; ma anche impara cosa vuol dire essere donna, e in un certo senso impara effettivamente ad essere donna » (p. 181). Finalmente le due vie prima divergenti ora convergono: il matrimonio « è una indicazione importante sul tipo di parola cristiana che dovrebbe essere detta » (p. 183). E' la fine: ma, *aures auscultando dolent.*

O. B.

HENRI-IRENEE MARROU: « THEOLOGIE DE L'HISTOIRE » - Editions du Seuil, Paris 1968; edizione italiana: « Teologia della storia », traduzione di Riccardo Mazzarol, Jaca Book editrice, Milano 1969.

Esiste un rapporto tra il Marrou filosofo della storiografia ed il Marrou teologo della storia? Il problema potrebbe quasi venir rovesciato, tanto l'interesse teologico è stato sempre proprio del Marrou, che è autore di uno scritto come *Saint Augustin et la fin de la culture antique.*

In quel lavoro Marrou affrontava un momento chiave della nostra storia culturale esaminando un pensatore che del cambiamento di cultura in cui era coinvolto aveva avuto un interesse estremamente avvertito, e che aveva segnato della sua influenza la fisionomia spirituale di tutto l'occidente.

Ritrovare un'ottica agostiniana nell'autore del *De la conaissance historique* non è poi tanto difficile. La storia non è più ai suoi occhi nella forma di sintesi dell'intelletto e del mondo quale appare nella cultura di influenza hegeliana: essa è poco meno di quella « femme ancienne et pauvrette » di cui parla Péguy.

La storia diviene conoscenza storica, storiografia, arte incerta e imprecisa di cogliere un oggetto che non è più veramente tale per chi lo considera. Il Marrou teorico della storiografia è certo fuori dell'esaltazione ottocentesca di essa, la sua è una testimonianza

della cultura della crisi, cominciata negli anni trenta. In questa posizione si sente una precisa influenza agostiniana, o meglio nulla si trova che non sia omogeneamente disposto per rispetto ad essa.

Un preciso interesse teologico è costantemente presente all'opera del Marrou storiografo, ed è forse la ragione per cui egli è poi diventato, con maggiore facilità ed attitudine degli storici di mestiere, un filosofo della storia.

Che dunque Marrou scrivesse una teologia della storia era un fatto quasi inevitabile. Egli ci ha dato così un testo vivo e spirituale, in cui l'agostinismo appare come rivissuto, non solo sul piano della cultura, ma su quello della fede. Il lato più ricco di questo testo è proprio il suo lato ecclesiologico ed escatologico, la sua attenzione al carattere escatologico della storicità della Chiesa. Ciò è espresso da lui anche con la parabola di R. H. Benson « qui avait si profondement frappé la imagination de P. Teilhard de Chardin » e che Teilhard ha evocato nel suo *Milieu divin:* « Benson imagine qu'un "voyant" arrive dans la chapelle isolée où prie une religieuse. Il entre. Or voici qu'autour de ce lieu ignoré, il voit soudain le Monde entier se nouer, se mouvoir, s'organiser au gré de l'intensité et de l'inflexion des desirs de la chétive orante » (p. 115).

Il tempo della resurrezione è iscritto nel tempo storico e causa all'interno di esso, in un modo che è impercettibile a chi consideri brevi spazi e tempi ma è evidente a chi consideri il dramma storico nel suo significato e nella sua interezza. Chi vive in pienezza la dimensione ecclesiale è in una condizione in cui non esiste più « difference essentielle entre vivre dans la histoire et ce que sera la vie bienheureuse au-dela de cette histoire » (p. 97).

Cassiano e le sue *Istitutiones* tornano spesso nel ricordo del Marrou, che vede nella vita monastica la vita escatologica, o meglio un segno esteriore di quella.

Ma qual'è la dimensione storica della escatologia, la sua efficacia storicamente visibile? Qui il pessimismo agostiniano ritorna nel teologo storiografo, che non a caso ha messo una raffigurazione di Babele sulla sua copertina. Si sente che la tensione del pensiero è di porre le civiltà, che sono mortali, sotto il segno della *civitas hominum,* almeno come preda di essa. In altra circostanza, il Marrou ha respinto l'idea di un *tertium quid* tra la *civitas hominum* e la *civitas Dei,* cioè appunto l'ordine storico-sociale. Qui l'ordine storico-sociale è spesso visto come il risultato della compresenza delle due città, come la dimensione che risulta dalla loro continua intersecazione. Certo è che alla fine escatologia e storia possono apparire come radicalmente divise: « à la veille de l'instant suprême où l'histoire va s'arrêter, parvenue à son terme, le Corps du Christ ayant atteint sa croissance parfaite, peut-être qu'à ce moment, aux yeux charnels de l'historien des institutions et des techniques comme à ceux des témoins, la terre paraîtra un champ de ruines et l'époque un temps d'échecs » (p. 59).

Non è un caso che il Marrou intenda in senso strettamente letterale il compimento del numero degli eletti come causa del tempo storico: è solo a livello della storia interiore che si situa l'escatologia, visto che essa può essere, sul piano storico, strettamente invisibile.

La storia risulta dalla *perplexio* delle due città, e rimane tale sino alla fine del tempo. Ma allora è possibile una teologia della storia, cioè una sua *reductio ad Deum* se non per semplice consumazione?

La teologia della storia non consiste, nella visione del Marrou, unicamente nell'annunciare la fine della storia?

Non mancano, nel nostro autore, pensieri che dànno un suono diverso: essi vengono espressi con le parole dell'ultimo Barth per cui la storia è una « parabola » del regno di Dio o con i versi di Peguy in *Eve*: le città carnali sono « l'immage et le commencement et le corps et l'essai de la maison de Dieu » (p. 148).

Qui si ascolta un suono, non contrario, ma alla fine diverso, da quello

agostiniano. Il Marrou l'accetta, ma, alla fine, rifiuta di assimilarlo. Egli nota che il poeta « n'a même pas manqué, en ajoutant pour finir... et l'essai de la maison de Dieu de suggérer la imperfection radicale et l'échec inevitable, comme nous allons voir, de la tentative » (p. 149). Intendere « saggio » come « scacco » è certo una lettura parziale.

Il Marrou è dunque rimasto fedele all'equazione di civiltà umana e di *civitas hominum* agostiniana.

Il contributo che lo storiografo dà al teologo è proprio quello della mortalità delle civiltà, da un lato, e la loro sconfitta ideale, dall'altro. Marrou non ha messo a profitto la teologia paolina del rapporto tra il peccato e la morte o il tema paolino dell'impotenza morale dell'uomo: ma lo avrebbe facilmente potuto.

Ci troviamo qui veramente di fronte a una visione teologica della storia o alla superposizione della teologia a una visione della storia? Quale senso ha l'unità così definita come «civilisation»? Qual'è il grado di autonomia che ha nell'insieme? Quali sono i vincoli che le legano alle altre? Se le « civilisations » sono mortali, e conducono allo scacco, si deve dire lo stesso della storia universale?

O non si deve dire che la vera categoria teologica con cui giudicare la storia è quella di imperfetto e di perfetto, che la storia è un seme di cui l'escatologia è il frutto, nello stesso senso in cui Gesù è figlio di Adamo?

Marrou ci dà un nuovo saggio di agostinismo storico, nel senso limitante del termine, cioè nel senso in cui esiste una « peculiarità » di Agostino per rispetto alla tradizione cristiana, qualcosa che in lui viene più « dalla carne e dal sangue », dai limiti della sua storicità che dalla rivelazione. E peculiarità di Agostino è proprio quell'idea di *civitas hominum*, che egli non attinge, nella forma che gli è propria, dalla tradizione biblica. Ora è attorno a Babilonia, piuttosto che intorno a Gerusalemme che Marrou ha organizzato la sua esposizione teologica.

Ciò mostra la forza dell'agostinismo (lo usiamo nel senso in cui l'Arquillière ha parlato di « augustinisme politique ») nel nostro tempo: ma anche la difficoltà a fornire su questa base una teologia della storia, cioè la fondazione dell'idea del *reditus in Deum* dell'uomo nella storia universale. Da questo punto di vista, le parole del Sertillanèges che Marrou pone come epigrafe (« toute l'Histoire autenthique est une Histoire sainte ») rimane difficilmente adatta al suo studio.

G. B. B.

THOMAS MOLNAR - JEAN-MARIE DOMENACH - AUGUSTO DEL NOCE: « IL VICOLO CIECO DELLA SINISTRA » - Traduzione di Agostino Sanfratello per i saggi di Molnar e Domenach, Rusconi editore, Milano 1970.

Una cosa sono i saggi, una cosa è il titolo sotto il quale sono raccolti. Gli uni hanno una dimensione che il secondo non abbraccia. Vuol dire che all'editore interessa di più che appaia chiara la indicazione riassuntiva di una tesi politica, che non venga messo in luce ciò che di più essenziale questi interventi contegono. Una finalità politica prevale ancora su un criterio di obbiettività. Si legge, infatti, nella nota introduttiva: « Il libro è pure il documento di un dialogo tra cattolici di tendenze politiche differenti, dialogo tanto più significativo, oggi, quanto più si delineano fratture apparentemente inconciliabili tra i cristiani » (p. 10).

Lo scopo dell'editore è trasparente; è già annunciato. Si parla di « un dialo-

go tra cattolici di tendenze politiche differenti »; ma questa differenza è, solo apparentemente, una frattura. Poiché, tuttavia, la « sinistra » ha imboccato un vicolo cieco, non rimane valida che una prospettiva: quella « di destra ». Su questa sponda, dunque, si vuol spingere il lettore. Non vi sono dubbi. Il titolo del libro riporta, pari pari, la conclusione di Molnar: « Vi è dunque nella sinistra una contraddizione e un vicolo cieco » (p. 32).

Scoperto il machiavello e lasciati i furbi al loro piccolo giuoco, occupiamoci, ora, della vera portata di questi scritti. Essi rappresentano l'aperta denuncia di un fallimento; quello di una filosofia cattolica, di una cultura cattolica. Non in quanto tale, ma nella veste in cui storicamente si è presentata. Un'intima contraddizione ha vanificato il tentativo. Esso è consistito nel voler porre i princìpi della Chiesa a fondamento della autonomia della società civile dalla Chiesa stessa. Un assurdo. Le cose, allora, sono rimaste come erano; anzi sono peggiorate perché hanno trascinato nell'insuccesso una impresa nata con l'impronta cattolica. La quale, paradossalmente ed anche fortunatamente, presente, all'inizio di questo filone culturale, non si ritrova più all'epilogo di esso; si è dissolta, senza residui. Ne fanno fede le tesi di Molnar e Domenach; nessuna eco, nessun accento che suoni richiamo ad una comune fede, ad una comune volontà di testimonianza. Invece tutto intero il bagaglio della « destra » e della « sinistra » da forma e sostanza alle rispettive posizioni; senza un punto di contatto positivo, senza il desiderio di averlo. Ci si guarda anzi dal proporre un superamento di posizioni. Un dialogo sterile, una polemica tanto più accesa quanto più povera di novità e di arditezza, un fronteggiarsi di temi che con sempre maggior rapidità si avviano verso un contesto fumoso ed irreale.

Prendiamo ad esempio Molnar. E' l'uomo « di destra ». Ne ha l'aggressività, l'improntitudine. Il suo discorso fila diritto, sicuro, accusa sopra accusa; vi mette un tono di sufficienza, duro e sferzante. Pronuncia un diritto di proprietà sul « reale »: che rimane statico, nella sua visione, e imperfetto, sempre. Ascoltiamo fin dove il realismo spinge il suo pessimismo: « Quale sapore, quale gusto del concreto nella bocca di Gilas quando egli pronuncia " società imperfetta "! Qualunque essa sia, questa società non è certamente di sinistra, socialista » (p. 28). Ma egli vi resta attaccato; offre al suo pessimismo fedeltà e coerenza. Ne fa il filo conduttore del suo ragionamento politico: « A che cosa approda questa inquietudine, questo ricominciamento incessante, questo desiderio segreto di minare l'essere?... In politica è l'utopia, lo stato delle cose fissato una volta per tutte, poiché l'inquietudine è stata assorbita, l'imponderabile che è la libertà umana è stato ridotto in una rigida aritmetica sociale » (p. 27). Non lo sfiora il dubbio di aver così accettato la deviazione laicista del concetto di utopia; che, nel suo senso autentico, è invece validissimo, come prefigurazione del contenuto della storia futura.

Da Isaia a san Tommaso Moro l'utopia ha sempre significato lo stadio pre-escatologico della storia in cui la libertà, lungi dall'essere soffocata, dispiegherà il suo più vero e riposto significato: « Se perseverererete nei miei insegnamenti, sarete veramente miei discepoli, conoscerete la verità, e la verità vi farà liberi » (*Giov.* VIII, 32). Se si nega l'utopia, si rifiuta un senso ultimo alla storia, si toglie alla storia la sua tipica pregnanza utopica che è la ragione della sua fecondità, ed il segno della tensione umana alla consumazione della storia. E' evidente, in tutto questo, la implicita presenza di un pensiero che, tra storia ed escatologia, vede una spaccatura ontologica; la conseguenza è che l'accusa di nichilismo e di gnosticismo che Molnar lancia nei confronti della « sinistra » gli ricade addosso, ponendo in luce la pericolosità delle sue conclusioni.

Il discorso di Domenach è meno rigido e più articolato. Il « mestiere » fa sentire il suo peso e lo si scopre, in questa tecnica oscillante di toccate

e di fughe. Domenach non si ribella all'affermazione del vicolo cieco della sinistra, anzi dice che: « ...questo è uno degli argomenti più triti nei nostri circoli familiari, da una ventina di anni in qua » (p. 35). Perciò, subito, si scosta da questo argomento ormai scaduto, per darci, con impeto lirico, una definizione: « ...la sinistra è stata ed è soprattutto la speranza dei poveri e la loro rivolta » (p. 37). E, sulla base di questa, ci confessa una terribile responsabilità: « ... l'uomo di sinistra rischia le speranze di coloro che spesso non posseggono nient'altro che la speranza » (p. 38). Ed un angoscioso cruccio: « ... la lotta di classe, nel senso tradizionale, si affievolisce nelle società industriali » (p. 40). Ma anche una ferma convinzione: « Sono convinto che la sinistra è arrivata al punto in cui deve effettivamente porsi la questione dell'Essere » (p. 47). Che non tarda ad essere rettificata: « Non dirò che la sinistra manchi del senso dell'Essere, ma che manca del senso dell'incarnazione, ed è per questo, in definitiva, che non perviene ad essere » (p. 56). E a scadere nel puro paradosso; perché se c'è una prerogativa che la sinistra ha sempre rivendicato è proprio una visione dell'umano senza trascendere rispetto alla concretezza storica. Una mutilazione, è vero; ma nel senso opposto a quello lamentato da Domenach. Al quale non resta che esaltare la rivoluzione come principio, ed il maggio '68 come modello di una nuova prassi rivoluzionaria.

Con una riserva, però: « Resta ciò che non si sapeva: il terzo modello, di cui si sognava a Parigi nel maggio '68; ma anche questo resterà incredibile finché non supererà lo stadio del balbettio utopico » (p. 37). Anche da sinistra, dunque, un colpo all'utopia. Cosa non nuova, del resto, se ci richiamiamo ad un famoso saggio di Engels. Ma dov'è la « scienza » di cui la sinistra mena vanto? La risposta di Domenach è senza esitazione: « Il marxismo ha irrigidito la scienza fino al punto di paralizzare la rivolta » (p. 41).

Dalla vetta della contestazione il giudizio esce facile, perché tutto, a torto o a ragione, è catalogabile sotto l'etichetta di « destra »: ma a « sinistra » non rimane niente. Il nulla attorno al quale l'autore accetta di fare quadrato. Non avvedendosi, tra l'altro, che proponendo di allacciare alla « sinistra » il problema dell'Essere, l'induce a rivestirsi di una nuova speranza metafisica: il mezzo più sicuro per cadere nel giuoco della destra.

Come uscire, allora, da questo doppio fallimento? C'è una via da battere, da continuare a percorrere; ne ha dato l'esempio Peguy muovendosi all'interno delle tradizioni di destra e di sinistra con l'intento di far convergere in un unico quadro le ragioni vive e sempre presenti degli opposti schieramenti. Ma Peguy credeva nell'utopia, aveva una sua visione della « città armoniosa » che poggiava su un senso mistico della vita. Desiderato anche se non completamente inteso. Ma, a quel tempo, sufficiente a fondare una originale e feconda posizione politica.

Solo un cenno all'intervento di Del Noce. Il filosofo approfondisce, distribuisce meriti e colpe con saggio equilibrio, giunge talvolta a conclusioni che non superano il problema ma lo uccidono. Come questa: « La collisione tra la destra tecnocratica e la sinistra culturale è, del resto, un fenomeno che cade sotto gli occhi di tutti » (p. 86). Ma ciò che più gli sta a cuore è di non scedere dal piedistallo; che non è fuori delle parti ma, apparentemente, al di sopra di esse. Pensa solo a difendersi, rifuggendo l'impegno. Si prende una piccola rivincita nei confronti di Domenach che negli anni cinquanta sosteneva: « Occorrerebbe cercare di nominare il meno possibile Dio nei discorsi politici... » (p. 93).

Dice, ora, Del Noce: « Non era questo il mio parere, fin dai primissimi tempi del dopoguerra, e chi scorra il mio libro sul problema dell'ateismo può accertarsene » (p. 93). Ed in perfetta coerenza conclude: « ...la politica ideale non è possibile senza riferimento a un principio fondamentale del pensiero tradizionale » (p. 94). Di quale principio si tratti non è esplicitamente detto; una sortita bisogna pur

farla, ma che non sia troppo compromettente.

Giustamente, allora, si datta al Del Noce una nota sarcastica, ma bonaria, di Nietzsche: «Il dotto dedica tutta la sua forza a dire sì o no, a criticare ciò che è già stato pensato ma egli stesso non pensa più... Il dotto... un décadent» (*Ecce Homo*, p. 51).

O. B.

DANIEL STIERNON: «CONSTANTINOPLE IV» - Editions de l'Orange, Paris 1967.

Il quarto concilio di Costantinopoli (869-870), che è considerato ottavo nella serie dei concili ecumenici dalla tradizione ecclesiastica occidentale, ha rappresentato e rappresenta tuttora — come è noto — uno dei motivi di contrasto tra la Chiesa romana e le Chiese orientali. La stessa tradizione occidentale era stata per altro recentemente messa in dubbio da Frantisek Dvornik che, con una serie di studi culminati nel suo lavoro su Fozio (1948), aveva sostenuto che l'ottavo concilio, convocato allo scopo essenziale di condannare Fozio, era stato cassato da un concilio di poco posteriore (879-880), tenuto sempre a Costantinopoli, quando, morto il vecchio patriarca Ignazio, Fozio ne aveva preso il posto, questa volta senza troppi contrasti: dunque non si poteva più parlare di un ottavo concilio, tanto più che il papa Giovanni VIII (872-882) aveva fatte proprie le decisioni del concilio del 880. E' questa la posizione stessa tenuta da Bisanzio, mentre la tradizione romana, sia pure con incertezza, è giunta a ritenere il concilio come l'ottavo della serie ecumenica.

Se si parla ancora di un ottavo concilio, sempre secondo lo Dvornik, è solo perché in occidente i canonisti dell'epoca gregoriana avevano scoperto alcuni dei canoni approvati in quel concilio e che potevano perfettamente servire ai loro scopi riformatori: avevano così trovato conveniente siglarli con la nota dell'ecumenicità.

Perché tanto accanimento su questo fatto? In realtà nel concilio, come negli anni che lo precedono e seguono, le due Chiese si sono confrontate in modo radicale: meno cauto sul piano dogmatico, anche se permane qualche residuo del contrasto tra iconoduli e iconoclasti e se la questione del «Filioque» non è affatto risolta; ma gravemente sul piano ecclesiastico e disciplinare, della funzione della gerarchia, dei rapporti con l'autorità politica. Il concilio da questo punto di vista rappresenta una novità: e una concezione statica, di destra o di sinistra, della tradizione non è in grado di comprenderla.

Lo studio dello Dvornik era ad ogni modo esplicitamente mosso da motivi religiosi, quelli ecumenici, e da una convinzione metodologica: per capire l'atteggiamento bizantino bisognava mettersi dal suo punto di vista. Intenzioni lodevoli, anche se in definitiva tradite nell'attuazione storiografica: perché la rivalutazione di Fozio, che resta il centro della tesi, comportava in Dvornik anche una scelta di politica ecclesiastica. Fozio gli appariva come il capo di un partito «liberale», che si distingueva dall'estremismo bizantino di destra e di sinistra, volto l'uno alla difesa anche immotivata della tradizione studita e dell'iconodulismo più stretto, il secondo ancora fedele alle esigenze iconoclastiche e forte delle posizioni di potere acquisite. Fozio gli appariva dunque come l'uomo di eccezionale cultura che poteva godere delle simpatie della sinistra ma che era perfettamente ortodosso rispetto alla tradizione dogmatica greca (si pensi al suo atteggiamento nella questione del «Filioque»). Posizione che

significava anche, nei confronti con Roma, la difesa e la rivendicazione di una sfera di libera autodeterminazione da parte delle altre Chiese. Lo Dvornik tende in altri termini ad assumere come valide per la Chiesa universale le posizioni bizantine in quanto tali, allineandosi così entro una precisa ecclesiologia.

Per questo l'assunzione di quei criteri storiografici e metodologici ha significato spesso, nel concreto lavoro dello Dvornik, una scelta ideologica netta, che lo ha portato a particolarizzare i fatti, a distorcerli talvolta al significato che quella scelta comportava che assumessero. Lo Dvornik in definitiva rivalutava Fozio non solo e tanto nel senso di togliergli la responsabilità di un secondo scisma (ed è questo per altro, a nostro avviso, il suo vero risultato sul piano storico), quanto nel presentarlo come il campione dell'ecclesiologia ortodossa: per questo gli toglieva il titolo di « padre dello scisma » e gli attribuiva quello di « apostolo dell'unione » (per usare i termini di un suo articolo nella *Vie intellectuelle* del 1945): apostolo dell'unione, perché l'ecumenismo dello Dvornik finiva per coincidere con la visione « liberale » della Chiesa che aveva Fozio (e non è un caso che il libro dello Dvornik sia stato tradotto in francese con una introduzione del Congar).

Questo lungo preambolo era opportuno, perché il lavoro dello Stiernon, che ha il merito — bisogna subito dirlo — di esaminare dettagliatamente le vicende del concilio come prima non s'era mai fatto, è costruito dalla prima all'ultima pagina avendo di fronte, a termine di confronto, la tesi dello Dvornik. Fatto inevitabile perché questa non era stata contraddetta nel suo insieme se non in modi prevalentemente polemici ed apodittici, e le osservazioni sui particolari, numerose e talvolta incontrovertibili (che per altro lo Dvornik non ha pressoché mai e ostinatamente recepito), non intaccavano il quadro generale entro cui la questione era ormai posta. Lo Stiernon non ha potuto nemmeno tener conto di una nostra ricerca sulla tradizione latina degli atti del concilio e delle considerazioni che ne venivano, di natura storica e teologica, sull'ecumenicità del concilio (cfr. in *Studi medievali,* terza serie, VIII, pp. 59-140).

E' anche vero che quelle considerazioni gli sarebbero state forse poco utili, perché egli segue un altro criterio: quello del mero racconto dei fatti, una narrazione pacata che si stende per oltre 200 pagine, e attraverso cui appena si intravvede la tragedia, e il complicarsi dei problemi teologici, canonici, ecclesiastici; raramente la vicenda appare problematica. La preoccupazione maggiore dello Stiernon è di sembrare obiettivo dietro l'esposizione pura e semplice dei fatti. Certo egli ha un'ottima conoscenza delle fonti, ma non riesce a far sì che i fatti assumano mai un rilievo netto, una caratterizzazione storiografica qualsiasi. In realtà lo Stiernon ha, come lo Dvornik, delle preoccupazioni ecumeniche, e lo dice espressamente (cfr. pp. 7, 235), solo che egli tenta di salvare anche le esigenze romane oltre quelle bizantine. Così cerca di dare ragione alle due parti e torto ad entrambe, nel senso che negli avvenimenti dà maggior rilievo a quelli che possono rientrare nei margini del buon senso: una posizione di « centro » per dire così, da cui risulti che le scelte « estremistiche » di Roma o di Bisanzio sono appunto da considerarsi tali, e le reazioni che ne derivano giustificabili, fermo restando che la linea di sviluppo storico auspicabile è quell'altra.

E' così che le complesse e spesso drammatiche vicende dello scisma bizantino e dei contrasti tra Roma e Bisanzio sono costellate da rimpianti, di cui sono spia i « purtroppo » e « disgraziatamente », il torto attribuito all'uno e l'esagerazione all'altro.

Indagine dunque seria in un certo ambito, questa dello Stiernon, ma senza rigore storico: le preoccupazione storiografiche sono sostituite da preoccupazioni ecumeniche. E lo Stiernon ha appunto una sua proposta da avanzare, che si fonda sul suo atteggia-

mento « centrista », anzi la sua ricostruzione storica sembra in buona parte fatta per questa proposta: « Far passare da Fozio a Ignazio tutta la responsabilità dello scisma (che è l'intento dello Dvornik), mentre l'ortodossia continua a incolpare soprattutto papa Nicolò I, non rende giustizia alla verità storica e non risolve il problema della riconciliazione cristiana. Raramente tutti i torti sono dalla stessa parte. Un giudice imparziale deve adoperarsi a dividerli » tra i responsabili (p. 231). Così, fatta questa imparziale divisione dei torti (pp. 232-235), lo Stiernon propone che da parte di Roma si rinunci a ritenere ecumenico il concilio Costantinopolitano, tanto più che non esiste una lista ufficiale di concili ecumenici (e questo anche se la sua ricostruzione storica porta a ritenere legittimo il concilio e non data l'approvazione di Giovanni VIII alla sua cancellazione), e propone che da parte della Chiesa greca si rinunci a ritenere Fozio tra la schiera dei santi (pp. 235-237).

Sono così evidenti i condizionamenti pratici che hanno costretto lo Stiernon nel suo lavoro. Di fatto l'ottavo concilio ecumenico rimane un problema storiografico in parte ancora aperto. A noi pare che non si possa comprenderne la portata rimanendo debitori dell'una o dell'altra ideologia ecclesiologica. Ma la difficoltà sta appunto qui: che questo concilio coinvolge una visione della Chiesa, e una esposizione di fatti (che tra l'altro non può di per sé essere obiettiva) non risolve il nodo di problemi che in esso si racchiudono: solo una adeguata « visione della Chiesa » può affrontarli. Vero è che la strumentazione culturale odierna, storiografica e teologica, non offre gli elementi per una soluzione. E se qualche passo avanti si è fatto e potrà fare, lo sarà meno con proposte legate a preoccupazioni politiche, e più nel quadro di una comprensione storica, delle esigenze vecchie e nuove che la Chiesa universale in questo tempo e attraverso questo concilio manifesta.

C. L.

ROBERT M. GRANT: « INTRODUCTION HISTORIQUE AU NOUVEAU TESTAMENT » - Traduit de l'américain par L. Jospin, Payot éditions, Paris 1969.

Il libro del Grant significa il recupero di un metodo propriamente storico nello studio del Nuovo Testamento. Da questo punto di vista si situa all'opposto della storia delle forme, che rappresenta invece il tentativo di inserire una teoria sociologica tra il testo e il fatto e tra il testo ed il lettore.

Il Grant invece assume il canone neotestamentario come un dato: e analizza le testimonianze esterne che ce lo fanno conoscere. Il canone è, non solo sul piano ecclesiologico ma anche sul piano strettamente storico, oggetto soltanto di una testimonianza esteriore: non sono i libri che si autocanonizzano, ma una realtà sociale che fa questo atto.

Alle testimonianze sul canone e sulla canonicità di singoli testi, il Grant affianca la critica testuale. E' dunque il documento letterario, studiato nella sua unità di significato e nella sicurezza di testo, il momento in certo modo preliminare all'analisi storica. L'unità del Nuovo Testamento è dunque un fatto storico prima che un fatto teologico: è il fatto storico da cui si può congetturalmente risalire agli avvenimenti che vi hanno dato vita. Dall'unità del canone si risale storicamente alla realtà sociale che lo ha costituito. Il canone resta incomprensibile se si rifiuta di conoscere l'esistenza della Chiesa. E' essa che realizza ad un tempo l'unità storica e l'unità teologica del Nuovo Testamento (p. 71).

Ricercare nel Nuovo Testamento la Chiesa è in fondo anche un principio proprio della storia delle forme, ma mediato da una teoria sociologica, cioè dalla dottrina di una forma omogenea della creazione collettiva.

Ogni singolo testo o tipo di testi

è visto come relativo a una necessità determinata della comunità. Per il Grant, il rapporto tra Chiesa e canone è rapporto tra sorgente storica e testimonianza scritta, non tra comunità-autore e testo scritto.

Ciò non significa che il Grant assuma il canone come proprio della teologia, cioè come un documento le cui parti hanno tutte la medesima autorità. In sede storica è lecito riconoscere ciò che non è lecito riconoscere in sede teologica, cioè che « all'interno del Nuovo Testamento vi è una gerarchia d'importanza » (p. 77).

Nella seconda parte, il Grant analizza i singoli autori del Nuovo Testamento. L'esame va dallo scritto all'autore, alle sue intenzioni, alle sue fonti, alla sua cronologia. In genere l'autore è per una cronologia alta, assegna Marco al 70 e così pure Giovanni. Attribuisce a Paolo tutte le lettere della prigionia, compresa quella agli Efesini. Ritiene probabile che l'Apocalisse sia stata scritta sotto Domiziano dall'apostolo Giovanni, a cui non riconosce però il quarto Vangelo. Ritiene che i discorsi negli Atti, là dove non situano l'autore come presente, abbiano egualmente un fondamento storico anche se riscritti secondo la teologia di Luca. E' incline a valutare la differenza tra il Paolo degli Atti e quello delle lettere.

L'autore crede a una possibilità della vita di Gesù, tanto che egli la tenta. In questa circostanza, egli prende con particolare chiarezza le distanze dalla storia delle forme. Per lui, i Vangeli non sono puramente e semplicemente una produzione della Chiesa. Sono degli uomini e non dei gruppi che hanno redatto questi libri. Gli evangelisti stimavano che era loro compito di dare testimonianza al Cristo e non di scrivere dei romanzi edificanti. Non è mai esistita nella Chiesa antica la categoria, supposta da qualche seguace della storia delle forme, dei « raccontatori ».

Il metodo storico non può risolvere problemi teologici, come quello posto ad esempio dalla nascita verginale di Gesù. Il Grant nota l'unità fondamentale del racconto di Matteo e di Luca e le non meno evidenti diversità. Così qualcuno li sospetta di inautenticità a causa della loro diversità, qualcun'altro a causa della loro unità. Fino a qual punto due racconti dovrebbero divergere perché li stimassimo sicuri? Porre tale questione, nota il Grant, mostra che è impossibile rispondervi.

Così per la resurrezione. Essa è evento storico, afferma il Grant, in almeno due sensi: le apparizioni ai discepoli sono bene attestate, a mezzo di documenti le cui fonti sono di poco posteriori agli eventi; le origini del cristianesimo non si spiegherebbero senza un tale evento (p. 309).

Per la stessa singolarità (e dunque inverosimiglianza secondo l'esperienza comune) la storiografia non può da sola offrire una prova apodittica della resurrezione. Essa può fornire una prova morale; e questo fonda la possibilità, sia nel senso della razionalità che in quello della libertà della fede.

Nonostante l'importanza che il Grant dà alla Chiesa, l'ecclesiologia del Nuovo Testamento non è esposta in modo esauriente. Tuttavia il carattere ecclesiale del Nuovo Testamento (nel senso che la Chiesa nel suo stesso momento temporale e storico è parte essenziale di esso), è messo in luce dall'autore. La sua definizione di Chiesa è quella di un gruppo sociale di coloro che, avendo fatto certe esperienze, hanno deciso di vivere in un certo modo. Così l'autore americano offre un'ecclesiologia fondata soprattutto sul dono dello Spirito che consente di dire Signore Gesù. Tuttavia egli riconosce l'esistenza di una istituzione e ritiene che la Chiesa di Gerusalemme abbia somigliato ad una comunità così fortemente accentrata come la comunità dei monaci del Qumran. L'elemento che egli vede come chiaramente stabilito è il gruppo dei dodici.

La sostituzione della storiografia alla sociologia, nel modo operato dal Grant, ha offerto dunque alla teologia la possibilità di recuperare il suo oggetto e di evitare quel divorzio tra

fede e storia che rendeva il suo esercizio quanto mai precario.

Il libro del Grant è un segno di un nuovo tempo nei rapporti tra storiografia e teologia, che, senza confondere i due momenti, li rende però integrabili e compossibili.

G. B. B.

JACQUES LECLERCQ: « OU VA L'EGLISE D'AUJOURD'HUI » - Casterman editions, Tournal 1969.

I contributi offerti alla soluzione del problema della teologia della storia non sembrano ancora essersi saldati omogeneamente in una valida sintesi teoretica, che tutt'ora resta indeterminata in molti punti. Il problema è in realtà fondamentale poiché nel suo interno sono racchiusi i criteri di comprensione di tutta l'esperienza cristiana, nel lungo arco del suo sviluppo. La difficoltà maggiore non nasce tanto da una carenza di dottrina quanto da una non compiuta interpretazione dell'attuale fase storica; il che impedisce di conoscere che cosa della dottrina è verificato oggi dalla realtà storica e nel contempo il significato del momento storico quale deve svelarsi da questo collegamento con la dottrina.

La dottrina d'altro canto sembra essersi arrestata alla considerazione del rapporto dialettico intercorrente tra storia della salvezza e storia profana, senza soffermarsi piuttosto a porre l'accento sul rapporto di progressiva assimilazione della storia profana nella storia della salvezza. A questo punto non può soccorrerci più una semplice rielaborazione teologica, ma diventa indispensabile un'integrazione di natura biblica in quanto solo nel Vecchio Testamento rintracciamo l'esempio di una identificazione tra storia della salvezza e storia profana.

Ora a noi pare che ciò che caratterizza l'attuale momento storico sia proprio la presa di coscienza di essere alle soglie di un similare processo di identificazione, naturalmente *mutatis mutandis:* non si vuol vedere, cioè, nella nuova dimensione dell'essere della Chiesa un ripristino del teocentrismo sociale del vecchio Israele, ma l'inizio di un teandrismo sociale e collettivo. Ciò corrisponde sul piano della dottrina alla ripresa di tutti i temi del Vecchio Testamento ripensati alla luce del Nuovo Testamento.

E' il tempo della grande ricapitolazione in cui Israele si appresta a rivivere storicamente nella Chiesa secondo una linea ascendente che i successivi incrementi di intelligenza del mistero della Chiesa sapranno rendere palese: *vires acquirit eundo.*

E questa prospettiva ci è necessaria per giudicare nel loro vero valore e significato le cose nuove della Chiesa, per scoprirne i legami col passato e cogliere le indicazioni che da esse si sviluppano. Ma se ciò è tentato, ed è il caso dell'autore, solo partendo dalle « occasioni », peraltro mal comprese, offerte dal secondo concilio Vaticano si fa opera discontinua e parziale e gli stessi giudizi, poiché manca un parametro di riferimento, peccano di completezza o peggio di coerenza. L'autore non ci chiarisce, in realtà, verso quali mete conduca il fermento che è oggi nella Chiesa; i suoi dubbi e le sue incertezze restano senza risposta: « Ci si è accorti che le idee ritenute nuove erano semplicemente un ritorno alla Chiesa delle origini » (p. 22).

« Non si sopprimono duemila anni di storia su cui la grazia è scesa senza paura... Un immenso patrimonio spirituale fatto di dottrina, di santità e d'innumerevoli strutture intellettuali e sociali si è costituito, e la Chiesa ne ha vissuto » (p. 110). « La Chiesa è ora il grande albero di cui parla la parabola del grano di senape e l'albero non torna indietro verso il seme » (p. 177). « Il progresso del cristianesimo è, in certo qual modo, all'indietro » (p. 179).

L'autore allora ripiega su un espe-

diente polemico quando contrappone una futura « Chiesa missionaria » ad una superata « Chiesa di cristianità », la cui differenza sostanziale sarebbe che nella prima « la massa dei cristiani sono i laici » mentre nella seconda « gli ecclesiastici sono i soli protagonisti, i laici si limitano ad obbedire ». Ma, in effetti, la discriminazione su cui l'autore insiste è sul diverso criterio di distribuzione dei sacramenti che, nella prospettiva di questo libro, ricalca il diverso peso che nell'ambito della Chiesa viene riconosciuto ai laici ed ai sacerdoti. Infatti, notiamo una assoluta sproporzione tra il rilievo dato al problema dei laici: « ... il mondo sarà convertito dai laici o non lo sarà » (p. 21) ed il nuovo quadro in cui è collocata la figura del sacerdote che vede ridotta la sua funzione alla sola presenza, « E' una presenza » (p. 31), ed il cui ruolo diminuisce di pari passo all'importanza dei sacramenti poiché « la vita cristiana com'è concepita oggi è cosa ben diversa dai sacramenti » (p. 28).

Senza curarsi del principio che conferisce al sacramento il suo vero significato di mezzo e di modo per partecipare alla gloria del Cristo presente nel segno sacramentale, l'autore nega, evidentemente confondendo validità ed efficacia, il valore in sé del sacramento né si trattiene dalla battuta ironica: « Si vedono delle nazioni in cui tutta la popolazione è battezzata e dove la vitalità cristiana è praticamente nulla: ciò perché ci si attacca al battesimo come ad un fine per se stante » (p. 168). Ma vediamo con quali connotazioni viene tracciato il profilo della « Chiesa missionaria » riguardo al problema che più preoccupa l'autore, quello di una vita cristiana improntata alla più assoluta fedeltà; una fedeltà che nel pensiero dell'autore sembra più volersi imporre dall'esterno che non lasciare alla libera decisione dei singoli. L'autore imputa ai sacerdoti la responsabilità della non coerente vita cristiana dei battezzati, ma per ovviare a tale inconveniente invoca a chiare lettere la disciplina dei sacramenti e richiede per i sacerdoti il potere di rifiutarli richiamandosi ad una non bene precisata tradizione della Chiesa: « Si parla talvolta oggi dell'apostasia delle masse, ma i responsabili di questa apostasia non sono forse i preti che li hanno battezzati? » (p. 107), « Invece di cercare che tutti i bambini facciano la prima comunione, si cercherà nella prospettiva della Chiesa missionaria d'invitare alla comunione quelli che vivono da cristiani perché nutrano la loro vita cristiana.

Non si può nutrire una vita che non esiste » (p. 107), « La prassi corrente dovrebbe essere quella di dare l'estrema unzione soltanto a coloro che hanno vissuto da cristiani » (p. 108). Ci troviamo di fronte ad una serie di opinioni in cui è realmente difficile scoprire il principio di esposizione logica. Sembra a noi, tuttavia, che più che sottolineare il nostro dissenso su questo o quel punto particolare importi riconoscere il serio disagio dell'autore a muoversi su un terreno, quello della realtà futura della Chiesa, che è privo di validi strumenti culturali proprio perché il fatto precede sempre la sua sistemazione teorica. E ciò che guida la Chiesa in ogni fase storica non è lo sforzo dell'uomo, per quanto sapiente, ma l'illuminazione divina che anima coloro che lo Spirito Santo liberamente sceglie. Ad essi e solo ad essi spetta la parola e l'azione per un concreto passo in avanti della Chiesa.

O. B.

AUTORI VARI: « SVILUPPO ECONOMICO E RIVOLUZIONE » - De Donato editore, Bari 1969.

Il 65.mo compleanno di Lelio Basso ha costituito lo spunto per la stesura di un gran numero di saggi in riferimento ai problemi che il movimento operaio incontra nei paesi a capitalismo avvanzato.

Di questi saggi, compilati per lo più

da amici e collaboratori del leader italiano, il presente volume curato da Giordano Sivini raccoglie una larga parte.

Per quanto le analisi, gli interventi, le proposte siano espresse da studiosi sufficientemente disomogenei tra loro, sia per formazione che per livello di preparazione, tuttavia l'intero libro è percorso da un unico e ben individuabile *leit-motiv:* la constatazione che alla curva ascendente della produzione e dei consumi non è coordinata necessariamente una curva discendente dela tensione rivoluzionaria.

Il filo rosso delle diverse analisi è poi costituito dal modello marxiano di sviluppo economico.

Come è noto, per quanto tale modello venga considerato come la parte più straordinaria dell'analisi di Marx, non si trova in alcuno scritto una sezione a se stante dedicata espressamente alla diagnosi sullo sviluppo del capitalismo.

Integrando l'analisi dell'accumulazione del capitale e le teorie della caduta tendenziale del saggio di profitto e delle crisi contenute rispettivamente nel primo e nel terzo volume del *Capitale,* con quanto esposto nel secondo volume delle *Teorie del plusvalore,* è possibile pervenire alla costruzione del seguente modello.

La prima condizione dello sviluppo è la riproduzione: propria di tutte le forme di organizzazione sociale, questa condizione informa di sé anche la produzione capitalistica che pertanto viene a comportare la riproduzione capitalistica.

In altri termini ciò significa che il capitale impiegato per creare plusvalore, deve essere reimpiegato allo stesso scopo.

La trasformazione di plusvalore in capitale dà origine a quel processo che Marx definisce « accumulazione ».

Il grado dell'accumulazione dipende da numerosi fattori: dal modo in cui il plusvalore viene diviso fra parte trasformata in capitale o parte consumata, dalla produttività del lavoro e dal saggio di plusvalore.

Quali sono le conseguenze di questo sviluppo economico? Marx mette in luce soprattutto le seguenti: a) Espropriazione dei proprietari privati, di molti capitalisti cioè da parte di pochi, centralizzazione del capitale e socializzazione del lavoro; b) Il monopolio del capitale diventando « vincolo del modo di produzione », finisce con l'ostacolare lo sviluppo delle forze produttive e di conseguenza il benessere della grande maggioranza della popolazione; c) A questo processo di diminuzione costante del numero dei capitalisti che usurpano e monopolizzano ricchezze sempre maggiori si accompagna il crescente immiserimento delle masse.

Tutti questi elementi contribuiscono quindi a rendere concreta la possibilità oggettiva della rivoluzione.

Come se ciò non bastasse, un processo insito nello stesso sistema di produzione capitalistico si presenta come sicuro acceleratore della sua inevitabile condanna: la caduta continua del tasso di profitto.

Il modello dello sviluppo economico marxiano termina, dunque, con la presentazione di due prospettive: da un lato sembra rivestire importanza decisiva il conflitto all'interno della struttura economica dei rapporti di proprietà, dall'altro la caduta del sistema capitalistico sembrerebbe accompagnata dalla distruzione dell'intelaiatura di istituzioni della società capitalistica.

Questa a grandi linee l'eredità con cui debbono misurarsi i seguaci di Marx con il vincolo non indifferente di inserire ed accompagnare, all'analisi appena delineata e all'azione politica che ne deriva, quel processo di soppressione di ogni forma di appropriazione esclusiva, di ogni forma di divisione sociale del lavoro alienato, processo, che si è soliti indicare con il termine « rivoluzione ».

Sui problemi specifici delle prospettive del socialismo nelle società capitalistiche odierne, alla luce dell'analisi marxiana dello sviluppo economico, vertono i contributi contenuti nel presente volume.

Secondo M. Baratt Brown che apre

il libro con « il tentativo di una sintesi moderna » fra marxismo e sviluppo economico del capitalismo, nelle società occidentali economicamente avanzate si possono ancora discernere alcuni elementi essenziali del modello di Marx: si può ancora dimostrare che esiste una tendenza alla sovrapproduzione nelle economie capitalistiche avanzate; si può dimostrare che il capitalismo avanza ancora attraverso un processo in cui i capitali giganti mangiano i pesci più piccoli; si può, infine, dimostrare che i profitti tendono a crescere più velocemente dei salari reali.

E. Mandel allarga l'analisi strutturale condotta dal Baratt Brown, dando un volto ai protagonisti del movimento rivoluzionario. La massa proletaria in un sistema neocapitalistico non coincide più con la sola classe operaia. Il concetto di classe si amplia fino a comprendervi anche « i lavoratori non manuali ».

Gilles Martinet, partendo dalla considerazione che « è diventato impossibile parlare delle prospettive socialiste che si aprono nell'Europa occidentale e definire una strategia valida per il movimento operaio nei paesi industrialmente sviluppati senza procedere a uno studio comparato delle esperienze orientali ed occidentali », fa propria la tesi di Bettelheim sulla duplice natura della proprietà socialista.

Alla luce di questa teoria, il movimento socialista dei paesi occidentali dovrebbe pertanto abbandonare il modello centralizzato sovietico per puntare invece sulla costituzione di unità economiche dotate di autonomia di gestione e tuttavia sottoposte all'autorità statale.

Tre contributi si soffermano sull'individualismo delle caratteristiche dei protagonisti del processo rivoluzionario.

Paul Mattick, resta fedele alla tradizione e finisce così con l'evocare la vecchia lotta di classe, che sarà portata alle sue estreme conseguenze da masse sempre più vaste, prima nei paesi sottosviluppati, poi nelle nazioni capitalistiche più deboli, infine in quelle più ricche e sviluppate.

Auger, facendo perno sul concetto di « perdita di creatività » indicato come conseguenza della concentrazione degli apparati di direzione e della parcellizzazione del lavoro, vede nei giovani, negli operai specializzati oltre che in quelli comuni, nei tecnici gli esponenti di una nuova forma di alienazione qualitativa e i futuri elementi di recupero e restituzione alle masse della creatività loro tolta.

Rainer Zoll dedica la propria attenzione all'analisi del ruolo dei sindacati nella lotta condotta principalmente sui luoghi di produzione.

Gli ultimi due contributi hanno come tema la strategia della rivoluzione.

Comune ad entrambi è la constatazione che l'organizzazione attuale del capitalismo ha portato ad uno spostamento dello apparato statuale eliminando il presupposto che il parlamento sia un centro di potere.

Raffiora cioè, negli scritti di M. Bridier e di J. Agnoli, il problema dell'alternativa fra la priorità della conquista delle istituzioni politiche e l'impadronimento di quelle economiche.

In linea con le conclusioni di Lenin che in fondo « nei parlamenti non si fa che chiacchierare, con lo scopo determinato di turlupinare il popolino » mentre il vero lavoro « di stato » si compie fra le quinte, la proposta dei due autori è che la partecipazione elettorale e la presenza parlamentare dei movimenti operai organizzati vengano considerati solo come strumenti tattici secondari.

La presa del potere effettivo deve passare attraverso una contestazione continua realizzata nelle aziende, nelle università, nelle organizzazioni e nei raggruppamenti sociali e culturali di ogni tipo: solo una strategia violenta, diffusa, generalizzata, può assicurare la concreta realizzazione di quella pienezza dei tempi senza la quale la rivoluzione marxista ben difficilmente potrebbe differenziarsi, per nature e per funzioni, dalle precedenti rivoluzioni borghesi.

G. S.

D. DUBARLE: « APPROCHES D'UNE THEOLOGIE DE LA SCIENCE » - Editions du Cerf, Paris 1967.

Il tema scelto dal Dubarle, sebbene oramai già trattato nei suoi vasti e molteplici aspetti, mantiene tuttavia ed arricchisce continuamente la sua attualità. E' del resto noto che dal sorgere stesso della scienza moderna, attraverso un arco di più di tre secoli, il « dissidio » scienza-religione ha provocato una quantità di guasti e crisi di coscienza in un campo e nell'altro. Per questo il desiderio di superare un simile stato di cose diviene via via più sentito e la ricerca di nuove soluzioni affascina molti.

Nel caso del padre Dubarle, tale ricerca assume tuttavia una forma ed un contenuto che non sembrano apportare validi contributi alla soluzione del problema: la forma perché è quella di un'opera di meditazioni e considerazioni, che certo possono essere giuste, ma che cadono sovente nell'ovvio e nel superfluo; ed il contenuto perché risente nell'insieme di una sorta di complesso di inferiorità — del tutto inspiegabile — nei confronti delle scienze moderne. Tocchiamo così quello che costituisce la posizione più discutibile del Dubarle: il considerare impossibile in via preliminare una integrazione reale fra scienza e teologia ed il credere (p. 9) che il tutto possa risolversi nel quadro di una specie di equilibrio intellettuale fra l'una e l'altra nella totalità del soggetto pensante, ammettendo per ciò stesso l'esistenza o la necessità di un dualismo nella conoscenza totale. Ma si può davvero sostenere che esistano diverse verità piuttosto che una verità universale e più grande? E che quelle considerate distinte verità, proprio per il fatto di essere le une e le altre una « via dello spirito » (p. 155) non possono fondersi in una visione unitaria della realtà? « La scienza ha messo in discussione la teologia tradizionale », afferma ancora l'autore nella sua introduzione. Ciò è parzialmente vero; ma egli dimentica che nello stesso tempo la scienza moderna, con i suoi sviluppi relativistici e post-relativistici, fino alle più recenti conquiste della cosmologia e della fisica teorica, ha posto in discussione non pochi dei dogmi stessi tipici del suo campo, e lo ha fatto in maniera tale, attraverso se non altro l'intuizione di quanto sia differente la realtà effettiva da quella puramente sensibile, da valorizzare indirettamente proprio le verità fondamentali della rivelazione cristiana.

In fondo, quella scienza da molti manovrata come arma decisiva contro la fede, non solo non la contraddice, ma al limite dovrà apparire — e già appare — propriamente come parte e forma dell'unica e vera teologia.

Per il resto, nei numerosi capitoli e paragrafi attraverso i quali egli frammenta la sua opera (coscienza cristiana e universo, l'evoluzione, resurrezione e scienza, eccetera) abbiamo l'impressione che il Dubarle faccia un errore ancor meno scusabile di quello di mantenersi su posizioni poco accettabili: e cioè di non offrirci, al di sotto e al di là di una trattazione troppo semplicistica, sostanzialmente nulla di nuovo.

G. F.

JEAN SERVIER: « HISTOIRE DE L'UTOPIE » - Gallimard éditions, Paris 1967.

Una lettura psicoanalitica dell'utopia è un prodotto prevedibile della nostra cultura: e Jean Servier ce ne ha fornito un esempio.

L'utopia è vista come un mito regressivo, il mito dello stato prenatale, come una esaltazione della madre ed una cancellazione del padre: si poteva andare anche oltre, e vedere nell'uto-

pia un desiderio censurato ed il principio di una deviazione. I riferimenti sono ingegnosi e dipendono da Jung, che ha visto nella città un simbolo materno. Ma il Servier persegue il suo scopo ingegnosamente, e ritrova un elemento dello stato prenatale e del desiderio di identificazione con la madre quasi in ogni punto del rituale utopico.

Così il fatto che le varie utopie siano state collocate di là del mare che « l'effort de l'invidu pour surmonter le traumatisme de la naissance se traduit par un désir de regression thalassale et de retour à l'oceàn abandonné dans le temps ancien » (p. 321). Ancora: il fatto che le utopie siano state localizzate in isole mostra « l'amour exclusif de l'enfant pour la mère » (p. 323). I nuovi vestiti che spesso si trovano nelle utopie indicano una volontà di rinascita, perché « les vétements représentent la membrane foetale » (p. 329).

Inoltre: « Les repas pris en commun dans presque toutes les utopies, la pureté des aliments sont autant de façon de renouveler l'union orale avec la mère en fasait du banquet une communion sociale » (p. 333).

Il comunismo delle utopie significa « moins alors qu'une application de la morale évangélique, une nouvelle espropriation du père, seigneur de la Terre mère » (p. 336). L'interpretazione continua: «L'or est consideré dans toutes les utopies comme le symbole de toute soillure et retrouve sa valeur ambivalente d'excremente et de sperme, à la fois moyens de communication avec la mère et symbole de la puissance du pére » (p. 338).

L'abolizione dell'autorità del padre si manifesta nella forma dell'abolizione di un potere politico effettivo: « Sous les deux aspexts du pouvoir religieux et du pouvoir politique, l'autorité du père est exorcisée au travers de ces rois sans autorité véritable... » (p. 343).

Dalle utopie l'autore distingue i millenarismi, per la loro aggressività; ma la cultura delle utopie e dei millenarismi è, per il Servier, in fondo, la stessa. Il millenarismo è alla fine un combattimento contro la figura del portatore del Dio padre, sia questi, originariamente, il popolo giudeo, sia la Chiesa romana, come successore di esso. Il problema giudeo è presente nelle utopie. Nell'Atlantide di Bacone, i giudei sono trasportati in un'isola vicina e, se bestemmiano, sono crudelmente puniti. In altre utopie, si prevede la loro conversione e la costruzione di Gerusalemme come punto d'unione di tutte le religioni rivelate.

L'interpretazione psicoanalista di utopia è la base, inevitabilmente, di una sua valutazione culturale. La scienza ha surrogato il mito nell'offrire all'uomo la prospettiva di un universo rassicurante, fondato sulla soppressione della tensione, del conflitto e della sofferenza. Ancora qui è Freud a fornire il criterio: « E' un formidabile sollievo per l'anima individuale vedere i conflitti infantili emanati dal complesso paterno — conflitti mai intieramente risolti — esserle tolti e ricevere una soluzione accettata da tutti » (p. 369).

Essa è una nuova gnosi. Anzi: « La science de l'occident rétrouve son rôle de gnose rendant clair pour l'homme le schéma du monde, un schéma d'où est exclue l'ombre de la mort et l'incertitude de l'eventure humaine » (p. 368).

Così mentre la scienza ridiviene gnosi, l'utopia diviene mito: la tensione cristiana verso il futuro è stata usata dalle utopie solo per rigenerare la vecchia prospettiva di un archetipo originario che ha la capacità di tutelare i suoi fedeli dalle forze del caos garantendoli con le loro sicure leggi d'ordine.

Nulla dunque di nuovo sotto il sole. Ma il Servier è fedele alla dottrina agostiniana della città di Dio e dunque alla nozione di escatologia. Può una visione in cui non c'è propriamente storia essere autenticamente omogenea ad una visione dell'uomo che ha il suo centro nell'escatologia? Come spiegare una tale costante remitizzazione dell'*escaton*, non appena esso si presenti, in un mondo dominato dalla storia della salvezza? Dov'è allora la salvezza, la sua efficacia? Una tale radicale disarmonia tra escatologia e sto-

ricità non può avere senso: essa escluderebbe ogni teologia, ogni ricerca dell'unità della verità e dell'universalità di essa.

Dunque, la particolare interpretazione che dell'utopia dà il Servier deve essere sottoposta a cauzione. Anche lo uso della psicoanalisi, più junghiano che freudiano, più culturale che scientifico, solleva molte obiezioni. La psicoanalisi è stata piuttosto un linguaggio usato per esprimere la tesi dell'autore che il tentativo di una applicazione al « sogno » utopico delle teorie psicoanalitiche sul sogno.

Dovremmo dunque giudicare non la qualità di psicoanalista ma quella di storico della cultura del Servier. Esse ci sembrano condurre l'interprete del nostro tempo nel quadro di un dualismo senza prospettive, di una dicotomia completa tra realtà escatologica della storia ed empiria storica concreta. Ciò obbliga appunto a domandarci se il rapporto tra escatologia ed utopia non debba essere concepito in termini più positivi.

G. B. B.

SERGIO QUINZIO: « LE DIMENSIONI DEL NOSTRO TEMPO » Rebellato editore, Padova 1970.

Il problema centrale del futuro traspare dalla dicotomia « catastrofismo » e « messianesimo », secondo le previsioni che si possono trarre dello sviluppo tecnologico e i termini usati dal Quinzio in questo suo libro. Il momento storico imperniato sulla dittatura della machina, che riflette la tensione fra tradizione umanistica e progresso scientifico, viene infatti riassunto in due punti di vista, pessimistico o ottimistico.

Il libro si divide in tre parti: « Sacro e profano », « Mito ed escatologia », « Tecnologia ed escatologia ». La prima parte si articola sulla critica dei miti del mondo di oggi, scientifici, sessuali, pluralistici, contestatori, eccetera. Nella seconda l'autore guida l'indagine nei recessi storici del mito analizzando le diverese concezioni dall'epoca ellenistico-romana fino ai giorni nostri del binomio spazio-tempo, allo specchio delle civiltà mediterranee. Nella terza viene esaminato il conflitto sempre più acerbo fra il tentativo di salvare una cultura di tradizione spiritualistica cristiana e la tendenza d'ammodernamento culturale attraverso la ricorrente imposizione dei più o meno nuovi paradgmi materialistici.

L'uno e l'altro atteggiamento — il primo in fase di rifiuto, il secondo in funzione di accogliemnto dei nuovi valori sociali — vengono visualizzati dall'autore con l'intenzione di trovare la possibilità di un accordo. Ma il rifiuto di un sistema destinato a spersonalizzare e annientare, in quanto a gioco lungo di effetto incontrollabile e imprevedibile, e l'accoglimento della validità tecnologica in chiave d'assoluto quale premessa all'inevitabile benessere universale, si compiranno solo in quella catastrofe generale che è, secondo l'autore, « il passaggio obbligato per giungere all'annunciato giorno del Signore ».

La nitida prosa del Quinzio mette in moto un panorama agile e documentato della cronaca di oggi — per quanto non sia arduo trovare il documento probante nei profili psicologici della nostra epoca.

La carrellata retrospettiva che il libro riassume a grandi linee si rifà sull'esposizione di teorie, presentate in sintesi, piuttosto che su fatti, nomi e date storici. Da qui il carattere più filosofico che cronistico del quadro degli accadimenti umani che hanno portato alla contemporaneità. Viene spiegata così anche l'assunzione del nuovo quale rifacimento del vecchio, l'innovazione che sotto l'abito moderno conserva riveduti concetti, riscoperti come originali e, in ultima analisi, radicalizzati in una visione senza speranza dell'esistenza umana. Da qui l'appello finale all'epirosi, all'auspicio, attraverso la rovina totale, della nascita del nuovo Eden.

E' presente in ogni pagina la deformazione angosciosa del quotidiano affaticarsi dell'uomo alla ricerca di qualcosa di saldo cui aggrapparsi in un mondo che non offre facili appigli alla fede. Nell'aggancio al costume l'uomo e la donna vengono sorpresi nell'atto di essere vittime di un condizionamento che vanifica la loro azione esistenziale, ondeggianti tra un'esasperata meccanicità e ansiosi squarci di rivolta al cui fondo c'è l'irrimediabile inanità di poter ribaltare una situazione chiusa.

Protagonista è ancora la persona, l'uomo contemporaneo alle prese con una civiltà in disfacimento ed esposto al tiro incrociato dei suoi fantasmi inconsci risvegliati dall'azione stimolante delle suggestioni freudiane, l'uomo sbalestrato dalle polemiche e da etiche contrastanti che aprono il varco verso soluzioni ancora poco intuibili.

Tuttavia l'autore riconosce che se per gli uni l'éra tecnologica rappresenta un peggioramento dello stato umano, per altri essa costituisce la tanto attesa pista di lancio per il trionfo dell'uomo sulla natura in procinto di conquistare l'eternità spaziale.

Questa specie di ebrezza trionfalistica consente di poter interpretare con serenità e fiducia i problemi del futuro. L'accettare il processo tecnologico in funzione della sua illimitata potenzialità agisce da filtro per assimilare di buon grado l'eventualità di un iter che sfugge a tutti i programmi ed è fuori di ogni disegno. In questo caso le anomalie del mondo contemporaneo sarebbero dovute ad una crisi di crescita non ancora pervenuta a maturazione.

Se interpretiamo correttamente *Le dimensioni del nostro tempo* dobbiamo prestare ascolto anche all'ammonimento che la nostra civiltà procede su un binario che non consente altra direzione. Così certi valori non potranno essere salvati che con una specie di esodo dalla impasse delle correnti attuali. Ma la fine di un epoca sarà provocata da sentimenti e da idee consunte dall'usura del tempo.

E' un libro non a chiave ma neanche decisamente trasparente: un libro che tende ad essere obiettivo nonostante la sua discreta insistenza sulle conseguenze del processo di dissacrazione della tradizione e di spinta verso l'automatismo: entrambi aspetti reali di un circolo vizioso che tende a fare degli accusatori di oggi le vittime di domani.

Dispiace solo che la presa di posizione dell'autore non trovi alcun sbocco risolutivo per raddrizzare la situazione, né una soluzione di recupero degli equilibri continuamente contestati e violentati dall'uomo.

Ma il Quinzio obietta che siccome quanto è stato distrutto è irreversibile, è proprio dalle macerie che può venire la sola possibilità di recupero, è dall'epilogo atomico che può nascere la combinazione vincente dell'uomo nuovo.

Il tutto con un tono deprecatorio che sa di pesante ipoteca sui duemila e più anni della civiltà occidentale incapace di imprimere all'umanità un senso risoluto di marcia verso i valori spirituali.

F. G.

HANS KUNG: « L'HOMME, LA SOUFFRANCE ET DIEU » - Traduit de l'allemand par Henry Rochais, Desclée de Brouwer, Paris 1969.

La posizione del Küng comporta una critica della teodicea: essa è una oggettiva conseguenza del tipo di dialogo da lui intrapreso con il barthismo. E difatti, questa volta, egli ce la offre. Una giustificazione razionale della Provvidenza, in quanto suprema ragione del male metafisico, fisico e morale, è impossibile. La posizione cristiana è l'affermazione della incomprensibilità del dolore e del male sul piano intellettuale, cui fa da contrappunto, sul piano spirituale, la accettazione del dolore e del male quale

misterioso luogo della presenza di Dio. La fede diviene, dunque, la contraddizione della ragione e la ragione, quando essa affronti i problemi della teologia, cercando di fare un discorso su Dio, si pone, proprio per questo, come ragione atea. Küng contrappone la falsa teodicea dell'uomo cosciente di sé all'antropodicea del Dio della grazia che giustifica gratuitamente e per pura grazia l'uomo debole e peccatore.

Qui le figure del giusto e del peccatore divengono, da figure spirituali figure intellettuali: e vengono paradossalmente rovesciate per rispetto alla tradizione. Per la tradizione infatti il peccatore è in primo luogo una figura spirituale, fondata sul rifiuto di Dio, il giusto è invece la figura spirituale della accettazione di Dio. Nella dialettica del Küng, invece, il « peccatore » è il sostenitore della teodicea tradizionale, in quanto egli pretende di giustificare Dio innanzi alla ragione: il « giusto » è colui che ritiene Dio incomprensibile e dunque ingiustificabile innanzi alla ragione. Potremmo dire che le due figure contrapposte nello studio del Küng, Leibniz ed Ivan Karamazov, sono esponenti l'uno di questa giustificazione di Dio innanzi alla ragione, l'altro del rifiuto di essa. Il Küng non dice che Ivan sia un giusto: è però proprio lui il tipo del peccatore che Dio giustifica. Per usare le espressioni del Küng, Ivan Karamazov è il caso in cui si manifesta l'autogiustificazione di Dio nella giustificazione dell'uomo nemico di Dio. Dio riconosce le ragioni del « nemico di Dio » e, passando dalla parte di lui, è giustificato dalla accettazione della protesta.

Siamo lungi dal non riconoscere i problemi che il Küng pone: ma altrettanto lungi dal dire che quello che egli espone, come lo espone, sia la soluzione cristiana del problema del dolore. Essa conduce a giustificare Dio mediante l'uomo e grazie all'uomo: la teodicea diviene un'antropodicea. Che Dio assuma il dolore dell'uomo, che porti il suo peccato, e l'uomo riceva la gloria di Dio fa parte dell'*admirabile commercium*, della unione delle due nature, tema inesauribile all'intelletto e capace di continui arricchimenti spirituali e teologici. Ma una teologia della *communicatio idiomatum* deve sempre rispettare la diversità originaria (e l'incomunicabilità della diversità originaria) tra l'uomo e Dio. L'unione presuppone e contiene sempre l'alterità.

Nella posizione del Küng il ruolo rispettivo dell'uomo e di Dio è rovesciato, e la protesta è messa al posto della maestà: la glorificazione di Dio risulta dalla gloria dell'*homme revolté*. Giobbe ha vinto il suo confronto con Dio: e Dio può sorprendere l'uomo solo passando dalla parte dell'uomo, e quindi vincendo con una mossa disperata.

Indubbiamente, un buon gioco drammatico, ma una pessima teologia.

G. B. B.

R. J. BUNNIK: « PRETRES DES TEMPS NOUVEAUX » - Traduit du néerlandais par Denise Moeyskens, editions Casterman, Tournai 1969.

Prendere in esame problemi teologici e prospettarne la soluzione non è ancora fare della teologia. Così diciamo che a certa letteratura, relativa a problemi teologici, di recente divenuta assai popolare, non è legittimo riconoscere il titolo di teologia: basta porre, infatti, tale produzione letteraria a confronto con il concetto di teologia elaborato da san Tommaso per avere la misura di quanto si sia lontani dalla verità in esso contenuta. La teologia non è una scienza puramente umana e Tommaso ne ha fortemente sottolineato la superiorità su tutte le altre scienze, sia speculative che pratiche: per rispetto alle scienze speculative, questa maggior valenza poggia sulla base dei motivi di certezza e di eccellenza della materia, mentre riguardo a quelle pratiche, essa vige in ragione del fine più remoto che la

teologia persegue e che è l'eterna beatitudine. « Quanto alla certezza — per dirla con le parole di Tommaso — ... mentre le altre scienze la derivano dal lume naturale della ragione umana che può errare, essa (la teologia) la trae dal lume della scienza di Dio, che non può ingannarsi » (*S. Th.* I, q. 1, a. 5). Tutto ciò sta a significare che il sapere teologico non è affatto di natura privata, tale da potersi acquisire solo con la propria personale esperienza ma prende forma solo *in mystico intellectu*, esprimendo quella porzione di verità di cui si è raggiunto il possesso razionale. E' in Dio che sta tutto il bene e tutta la verità, e ciascuna epoca, secondo il disegno divino, ne riceve la parte che a lei conviene. La teologia è, allora, quanto della sapienza divina si irradia nell'intelligenza umana ed è da questa colta e razionalmente rivelata in un momento del processo storico del mondo. E' altresì la prova che il Cristo continua a crescere « in sapienza, in statura ed in grazia davanti a Dio ed agli uomini » (Luca II, 52); nella sua luce, la teologia è chiamata a segnare le tappe, nella storia, del continuo superarsi della verità verso la pienezza escatologica. Ma la verità, nella sua crescita, non passa improvvisamente da un punto di vista all'altro, secondo un giuoco di analogie e di contrasti; ha, invece, uno sviluppo omogeneo, quanto al contenuto ontologico, perché guida ad una comunione sempre più cosciente e completa con l'umanità glorificata del Cristo, mentre presenta una diversa e multiforme varietà di espressioni storiche secondo quanto, di ciò che è umano, entra progressivamente sotto il segno della *theosis*. A sua volta la teologia, come scienza speculativa e pratica, non può che partecipare a questo duplice aspetto del cammino della verità: da un lato, rendendo sempre più di ragione il contenuto della fede e, dall'altro, guadagnando alla libertà ciò che, nella prassi, è trattenuto dal freno della legge. Tuttavia questa sintesi tra le cose divine ed umane, che contiene per intero anche il significato della teologia, non avviene simultaneamente; nella dinamica del mutamento storico la verità sopravanza la teologia.

Una verità più alta non può rientrare nei quadri di una sistemazione teologica in cui aveva trovato, sino ad allora, il suo appagamento e la sua espressione non un'altra verità ma la medesima, seppure ad un livello minore di pienezza. E' questo il caso del nostro momento storico: *omnia resonant novitatem*. Ma la teologia non potrà mai cogliere razionalmente quel che Dio propone di nuovo agli uomini se anche essa non è trasportata dalla corrente del divino. Persino un massimo di tensione umana, teso alla conquista di questa verità, risulterà sterile: solo lo Spirito Santo garantirà il possesso della piena risposta ai problemi che oggi agitano gli uomini. La tentazione di prescinderne è, però, grande; la tentazione di fare da sé, che è di tutti i tempi, sia pure in forme diverse. Per questo assistiamo ad un fiorire di letteratura pseudo-teologica in cui ognuno, fattosi scrutatore dei segni dei tempi, si abbandona ad una sorta di almanaccamento teologico con un procedimento che è sempre uguale: si prende ciò che si ha e lo si manipola e poiché nulla si conosce del futuro si prende il mondo a modello, per la Chiesa. Così la novità, nella Chiesa, diventa inevitabilmente ciò che è già vecchio per il mondo. Tutti questi testi conservano, dunque, un fondo comune di caratteristiche: le formulazioni teologiche, talune giustamente considerate invecchiate, cadono ingiustamente sotto un giudizio di condanna, una prassi tradizionale diventa oggetto di improvvisate proposte di mutamento mentre si cerca di accreditare un grezzo sincretismo, magari in omaggio allo spirito ecumenico. Eppure a questa letteratura dobbiamo riconoscere un suo risvolto positivo: esso non consiste certamente nelle soluzioni che vengono presentate, dato che esse non si situano lungo la verticale dove il contenuto umano si trasforma in sostanza teandrica, ma nell'identificare la problematica in cui è racchiuso l'autentico progresso del messaggio rivelato.

A questo giudizio di carattere gene-

rale non si sottrae il testo del Bunnik. Esso affronta la materia che ha per argomento il sacerdozio nella duplice dimensione sociologica e teologica, dimostrando una particolare cura nell'esame degli aspetti in cui è scindibile questa complessa figura. L'autore, tuttavia, preferisce di gran lunga l'uso del termine « ministro », che gli rende più agevole la dimostrazione delle sue tesi in quanto più conforme alla sua idea di Chiesa; egli, infatti, mantiene sempre il legame Chiesa-ministro, anzi, a questo riguardo, ci offre un quadro sorprendentemente unitario.

Ma ecco che cosa è la Chiesa, oggi, per l'autore: « Nella città dell'uomo la Chiesa forma un ostacolo alla circolazione ben più ch'essa non prepari un luogo d'incontro; essa offre un museo agli amatori di storia piuttosto che una casa utile agli uomini » (p. 20). E come egli ritiene che il secondo concilio Vaticano l'abbia concepita: « La Chiesa del secondo concilio Vaticano scopre progressivamente che in ultima istanza la Chiesa e il mondo compongono una sola e medesima realtà divina » (p. 43). Vero è che dicendo « in ultima istanza » l'autore si tutela contro il pericolo di un errore di citazione e quel che è peggio di un errore di visione storica del rapporto Chiesa-mondo, tuttavia egli scopre ugualmente il suo pensiero quando scrive: « La città di Dio coincide con la città dell'uomo; i muri e i limiti sono i medesimi » (p. 41). Allora, a partire da questa constatazione, diventa legittimo sostenere che: « La conoscenza della Bibbia e della teologia è accessibile a tutti i membri del popolo di Dio e la convinzione religiosa comune diviene la norma dell'ortodossia » (p. 22).

Inserito in questa cornice è chiara la ragione che conduce a restringere il tema del sacerdozio al problema ministeriale: si nega una peculiarità di natura ontologica per indicarne solo una di natura funzionale. Ma l'autore non sembra pago perché seguendo una linea di costante regressione, giunge a svuotare di ogni contenuto la figura del sacerdote la cui presenza ritiene, però, necessaria per pure considerazioni sociologiche (p. 63).

Ancora la parola all'autore: « Il sacerdozio universale si impone come una categoria di base del popolo di Dio, mentre il ministero particolare non è che una categoria funzionale » (p. 60). Ne deriva che: « Il ministero ecclesiale, un ministero esercitato in una comunità umana, funziona come una necessità sociologica; emana dall'alto e dal basso » (p. 64).

Vediamo ora come riesce a far valere solo formalmente il richiamo alla vocazione sacerdotale: « Egli non può agire come ministro che quando ha ricevuto la missione e per la durata del suo mandato. Quando la comunità stima di non aver più bisogno dei suoi servizi oppure non lo giudica più adatto, può licenziarlo » (p. 65). Egli di fatto equipara l'autorità che conferisce il sacerdozio al consenso della comunità, che è importante ma solo come elemento di verifica dell'unità che lega gerarchia e comunità. E, tra l'altro, contraddice ad una esplicita dichiarazione fatta da Clemente Romano nella *Lettera ai Corinti* (44): « ... questi uomini dunque — ne siamo convinti — non è giusto scacciarli dal loro ministero! E' un peccato, e non piccolo, destituire dalla sovrintendenza coloro che hanno offerto le oblazioni con santità e perfezione ». E' ancora da notare che il Bunnik non rinuncia mai ad obbedire alla uniformità del suo schema: « Le relazioni reciproche dell'interno della Chiesa non suppongono né maestro né schiavo ma un servizio fraterno di pari. E colui che insiste ancora sulla questione di sapere "chi è il più grande" si sentirà rispondere che è il laico perché il ministro esiste in suo favore: il laico costituisce il servizio » (p. 85). Né si preoccupa di attenuare le evidenti forzature del suo ragionamento: allorché si richiama alla *Lumen gentium* là dove si dice che anche i membri dell'ordine sacro si occupano talvolta di affari secolari, lo autore si affretta subito a dedurne « qui ancora sembra che l'espressione "prete per l'eternità" non coincida con la realtà » (p. 142).

Quanto più, dunque, si approfondisce l'esame di questi riferimenti tanto

più si rafforza la constatazione che l'autore conserva un atteggiamento sovrano di incomprensione che fa perdere ogni valore al contenuto speculativo del suo pensiero: la natura del sacerdozio ne esce irriconoscibile. Perché è questa, in definitiva, che viene messa in causa, sia pure attraverso la novità di una prassi costruita su di un modello manageriale.

O. B.

JACQUES GUY BOUGEROL: « SAINT BONAVENTURE, UN MAITRE DE SAGESSE ». - Editions Franciscaines Paris 1967.

La biografia di san Bonaventura (morto nel 1274), con cui il padre Bougerol ha voluto dare l'avvio ai lavori intesi a celebrare il centenario della morte del santo (cfr. p. 6), è un'opera priva di documentazione scientifica, rivolta com'è al grande pubblico. Ma con la sua profonda conoscenza dei problemi bonaventuriani il padre Bougerol riesce a proporre anche così un profilo biografico plausibile e talvolta stimolante, benché non porti a soluzione il problema storiografico di fondo che, a nostro avviso, Bonaventura da Bagnorea rappresenta. Bisogna anche dire che il desiderio del padre Bougerol di farsi capire dal lettore indotto, lo ha convinto ad usare, qua e là, riferimenti alla vita contemporanea, come per esempio alla televisione (cfr. p. 38), che rimangono puramente esteriori, e piuttosto che aiutare banalizzano la comprensione.

La tesi fondamentale della biografia è la fedeltà di Bonaventura a san Francesco: ma la difficoltà di dimostrarla sta nel ricondurre a una misura unitaria le testimonianze della vita mistica di Bonaventura, e di quanto nei suoi scritti a questa corrisponde, con le testimonianze della sua attività come generale dell'ordine e poi come cardinale. I problemi discrimine sono quelli della povertà e del gioachimismo, e sono note le posizioni anche dure che Bonaventura ha preso nei confronti di Taddeo da Parma e degli « spirituali »: posizioni che si sono spesso giudicate contraddittorie all'ideale francescano. Il Bougerol ritiene di poter difendere Bonaventura da questa « accusa »: la sua difesa risulta tuttavia prevalentemente apologetica, nel senso che egli cerca di attenuare il valore di quelle prese di posizione, o almeno di trovarne una giustificazione: ma non ne respinge, così, il carattere di contraddizione.

A noi pare dunque che rimanga non risolta la questione di quale sia il centro dell'esperienza bonaventuriana, quale dall'insieme delle testimonianze può con rigore essere stabilita. E che una linea solutiva possa trovarsi nella coscienza, che Bonaventura manifesta, di come la perfetta sequela di san Francesco consista meno in una condizione materiale o in una scelta culturale, quanto piuttosto in una realtà mistica, cui ogni condizione e ogni scelta va riferita. Bonaventura è rigido fino ad apparire o essere « conservatore » (per usare il termine che lo stesso Bougerol impiega; cfr. p. 34), solo per rifiutare scelte politiche e intellettuali che ritiene contrarie all'incontro mistico: la povertà come condanna del creato, il gioachimismo come rinuncia al pieno valore salvifico dell'incarnazione. Si noti che per Bonaventura vale l'identificazione tra testimonianza e predicazione evangeliche, tra l'appartenenza alla Chiesa e la sequela di Francesco: ed è questa identificazione, che solo un fondamento mistico giustifica, a guidarlo nelle sue scelte.

Il padre Bougerol nota l'identificazione Chiesa-francescanesimo (cfr. pp. 113, 127, 137), ma non la porta al centro della sua considerazione. Forse per questo la sua biografia rappresenta un onesto *status quaestionis*, più che una novità nella storiografia bonaventuriana.

C. L.

L. SAINT PIERRE « "L'HEURE" DU CENACLE DANS LA VIE ET LES OEUVRES DE PIERRE-JULIEN EYMARD » (Etude d'une progression dans l'experience du mystère eucharistique) Lescurier editions, Lyon 1968.

Abbiamo qui una agiografia esemplare, la « storia di un'anima » che si manifesta come storia interiore della Chiesa, e in cui l'azione del carisma è espressa come novità per rispetto al dato di un tempo e di una cultura.

Il risultato è di offrire una figura del tutto nuova dall'Eymard consueto e dalle battute vie dell'agiografia. Gli antichi agiografi sono spesso accusati di fornirci dei santi-clichet, ma questo non è un privilegio dell'antichità. Basta paragonare le note che la recentissima *Bibliotheca sanctorum* (vol. X, p. 840 ss.) dedica all'Eymard per capire la radicale novità che rappresenta l'attuale biografia. L'Eymard ci appare, dopo questa lettura, uno dei grandi esempi di cui il secolo decimonono è ricco (e di cui Teresa di Lisieux è l'espressione compiuta), che segnano una via « tutta nuova » e recuperano veramente per il cristiano comune la tematica biblica e patristica della divinizzazione dell'uomo.

Il punto di partenza dell'Eymard (come di Teresa di Lisieux, secondo quanto ha messo in luce Combés) è la spiritualità vittimale. Il Saint Pierre descrive questa spiritualità dominata dall'idea di espiazione, cioè una forma di escatologia « attesa » e non in alcun modo « anticipata ».

Per quali vie la pietà e la predicazione popolare hanno raggiunto tali toni vittimali? E' certo questo un problema storico interessante. Dal punto di vista delle esperienze spirituali di minoranze guida, possiamo trovare nella spiritualità del Condren la matrice di questa spiritualità, che poi attraverso l'Ollier e la compagnia di san Sulpizio sarà diffusa nel clero francese.

Il resoconto di una esperienza spirituale del Condren ci mostra come e dove si debba cercare la spiritualità delle confraternite penitenziali della Francia della restaurazione: « Il se trouva tout en un moment l'esprit environné d'une admirable lumière dans la clarté de laquelle la divine majesté lui parut si immense et si infinie qu'il lui semblait qu'il n'y avait que ce pur être qui dût subsister, et que tout l'universe devait être détruit à sa gloire. Il vit que Dieu n'avait besoin de personne, que son propre Fils, qui était toute sa complaisance, lui avait dû offrir sa vie, que la seule disposition d'offrande de soi-même et de toutes choses avec Jésus Christ hostie était digne de sa grandeur, et que ce n'était pas assez de l'aimer si l'on ne se voulait perdre soi-même avec son Fils pour son amour. Cette lumière était si pure et si puissante qu'elle fit une impression de mort en son âme... il se donna de tout son coeur à Dieu pour être réduit au néant en son honneur, et pour ne vivre jamais qu'en cette disposition. Alors il connut que tout ce monde devait être brulé, pour les pechés des hommes auxquels il contribue, que la divine pureté en avait une extrème aversion, et qu'elles ne regardaient avec plaisir que Jésus-Christ et ce qui était dans son ésprit » (D. Amelote: *La vie du père Charles de Condren*, Paris 1943, cit. in L. Cognet: *La spiritualité moderne*, p. 385).

Questo tema è sviluppato nell'Olier dal punto di vista della spiritualità sacerdotale. La spiritualità cristiana diviene nell'Olier una partecipazione allo stato vittimale: l'eucarestia è vista come la presenza del Cristo *in statu victimae*. Nella sua *Explication des cerémonies de la grande messe de paroisse selon l'usage romain* (1657), la Messa è vista come la « dilatazione » del sacrificio celeste che il Cristo glorioso non cessa d'offrire al Padre.

Questi sono i sentimenti del fondatore dei padri Maristi il ven. Colin, nella cui società l'Eymard riceve la formazione spirituale.

Nell'Istituto del SS. Sacramento, che sorge sotto la sua influenza, le

religiose vengono chiamate vittime perché « elles n'ont point d'autres motifs en toute leur vie, que d'honorer Dieu immolé et aneanti sous les espèces du pain et du vin » (op. rec. p. 95).

Non si può non notare la precarietà teologica di questa teologia vittimale che parla di « annientamento » di Gesù: un bel modo di esprimere la presenza reale.

L'Eymard rimane in questo ordine di influenza sino al 1853. Il testo in cui il mutamento è espresso rimane dei più significativi, in un autore in cui il rinnovamento troverà spesso formule chiare ed incisive: « Je faisais autrefois, à l'un des moments les plus sollennels de la messe (à l'elevation du calice), cette prière: Domine in te vivam et pro te moriar. Maintenant je dis: pro te vivam. Oui, je ne veux plus mouris. Je voudrai faire de grandes choses pour Dieu avant de mourir... » (op. rec. p. 185).

Quali influenze culturali possono essere considerate strumento di questa crescita spirituale? Il Saint Pierre considera le varie possibili fonti di questo passaggio.

Le influenze sono situate dal Saint Pierre nell'influenza « dell'ambiente lionese ».

La stessa polemica che Eymard condurrà contro il suo precedente mondo spirituale è stata condotta da uno dei pensatori della scuola di Lione contro il de Maistre. La teoria del de Maistre circa la necessaria espiazione per il sangue, gli sembrava di ispirazione giudaizzante: « Je dirais volentiers à M. de Maistre et à ses disciples: vous êtes des Juifs de l'ancienne loi, et nous sommes les chrétiens de la loi de grace... (De Maistre) n'avait plus qu'une pensée à acquerir, qu'un sentiment intime à écouter pour savoir que le sang sacré dont furent arrosés les sommets du Golgotha avait aboli la loi du salut par le sang... » (cit. in op. rec. p. 170).

Un'influenza parallela sarà esercitata sull'Eymard dal Blanc de Saint Bonnet e dal suo libro *De l'unité spirituelle de la societé et de son but au delà du temps*, la cui idea base è l'interpretazione della società umana come comunione esemplare sulla Trinità divina. E' singolare la parola chiave del libro del Saint Bonnet: cenologia. Fondando l'etimo di cena su koinonìa, egli intende « cenologia » come « scienza della società e della comunione umana » (op. rec. p. 178).

Il riferimento eucaristico è già qui palese.

I due pensatori lionesi offrono una visione positiva del mondo e del rapporto mondo-Dio. E' questo il quadro in cui si eserciteranno poi influenze più propriamente teologiche, quelle della scuola romana, del Plati e del discepolo di san Filippo Neri, Tommaso Bozio. Il secondo, soprattutto, gli presenta il lato dell'eucarestia che più era assente dalla sua spiritualità d'origine: l'eucarestia come sacramento dell'incorporazione al Cristo. Ecco il titolo di una delle tesi del Bozio, il cui influsso va nel medesimo senso del Saint Bonnet: « Per Eucharistiae Sacramentum fit unum Ecclesiae corpus cum Christo: et quomodo fit unum » (op. rec. p. 265).

Dal Plati egli riceve una nozione più autentica e spirituale di consacrazione religiosa vista come sacrificio. Nel Plati egli leggerà un testo del *De civitate Dei*, fondamentale per il successivo sviluppo dell'Eymard: « Ipse homo Dei nomini consacratus et devotus in quantum mundo moritur ut Deo vivat sacrificium est » (*De civitate Dei*, X, 6).

Queste influenze teologiche sono però più tardive: è nel gennaio 1865, al seminario francese di Roma, che l'Eymard può leggere il libro del Bozio.

Ed è a partire dal 1865 che i testi dell'Eymard divengono sempre più chiari e ricchi.

Per misurare il mutamento, basta riferire un testo del 1867:«Spiritus Sanctus superveniet in te. Ce qui arrive en Marie lors dell'Incarnation se reproduit en nous dans la sainte Communion... Pour nous faire d'autres Jésus-Christ, le Saint Esprit... fait de deux un seul être... Le plus parfait absorbe le moins parfait et nous nous trouvons ainsi chargés en Dieu... Le

Saint Esprit forme Notre Seigneur dans notre corps ressuscité » (op. rec. p. 372).

Notiamo: a) il paragone tra unione ipostatica ed incorporazione, o meglio la relazione di riproduzione che è posta tra la prima (originaria) e la seconda (riprodotta); b) la radicale formula della *theiosis:* ainsi changés en Dieu; c) il riferimento alla resurrezione che media poi un preciso rapporto con il corpo. E' nel corpo che viene posto un pegno di resurrezione.

Si noti questo singolare ritorno storico. E' in questo discepolo della scuola di Lione che torna l'antica dottrina di Ireneo, per cui dell'immortalità nel senso di divinizzazione è il corpo a essere portatore.

La resurrezione è divenuta il centro della vita dell'Eymard in questi suoi ultimi anni: essa è « le fondement de la vie spirituelle ».

La resurrezione è il principio della nostra incorporazione al Cristo. E' il corpo del Cristo risorto che ci fa una sola cosa con lui mediante l'eucarestia, anzi precisamente mediante la comunione. Le stesse devozioni all'umanità del Cristo prima della resurrezione gli sembrano cose superate, lontane, « giudaismi »: certo, saranno stati sorpresi i predicatori di esercizi spirituali quando si sentivano apostrofare in questo modo: cari signori, voi non fate mai niente di buono per le anime perché vivete nel passato: « vous êtes toujours dans le passé, vous nous parlez toujours de Bethléem, de Nazareth, du Calvaire, tout cela est trop ancien... Notre Seigneur n'est plus dans la crèche ou sur la croix » (op. rec. p. 315).

E parlando della Pentecoste, la sua ultima Pentecoste: « C'est notre fête. Les autres ne sont pas à nous en premier. Nazareth, Bethléem, le Calvaire appartiennet aux Juifs. Aujourd'hui c'est pour les chrétiens... Chacun a reçu sa grace » (op. rec. p. 340).

L'autore ha voluto mostrare che Giuliano Eymard è lontano dall'« a-peu-près » eucaristico, che gli attribuiva il Roguet e che è un santo del concilio di Giovanni XXIII.

Crediamo che ci sia riuscito pienamente.

Ci troviamo di fronte ad una luce intellettuale e spirituale straordinaria, concentrata in pochi anni di vita. E' importante notare che la mediazione teologica di questa maturità spirituale è venuta dalla scuola romana, che veramente a Roma il gallicanesimo spirituale in cui l'Eymard era stato allevato è stato definitivamente distrutto. Ne è risultata una spiritualità della comunione eucaristica come incorporazione a Cristo, come inclusione della nostra corporeità nella potenza della resurrezione, che sorprende per la sua novità, per la sua fedeltà al dato rivelato rifatto vivente nella luce dello Spirito, per la sua attualità. Sarebbe facile vedere quanto del meglio degli attuali sviluppi sia *intra* che *extra* ecclesiali è contenuta nei *novissima verba* dell'Eymard. Abbiamo altra volta rilevato le similitudini tra i *novissima verba* del Bonhoeffer e la dottrina di Teresa di Lisieux.

Potremmo fare qui un parallelo analogo; anche qui ci troviamo di fronte a una critica positiva della religione, ad un senso cosmico, sociale del dono di grazia. Il *proprium* dell'Eymard è quello di poter porre l'eucarestia al centro di questa universale comunione cosmica, in un modo che fa pensare, come intensità e bellezza, alle più belle pagine di Teilhard de Chardin, con una semplicità, una proprietà ed una densità che possono più facilmente e più pacificamente imporsi.

G. B. B.

ADOLF PORTMANN: « LE FORME VIVENTI » - Traduzione di Boris Porena, edizioni Adelphi, Milano 1969.

Assieme ad alcuni assertori di teorie ologeniste o princìpi neo-lamarkiani, la maggioranza dei biologi segue notoriamente una tendenza neo-darwinista,

che identifica nel mutazionismo il fondamento del principio evolutivo.

A sua volta ciò implica, nella generalità degli autori e degli studiosi che a tale principio si uniformano, l'accettazione di una sostanziale e cieca casualità, come motivo primo del divenire biologico.

Ora, è certo vero che le teorie mutazionistiche poggiano di per sé su innegabili dati di fatto, ma non per questo appare giustificabile, e più ancora « scientifico », concludere che il puro caso sia fonte della vita.

Su questa linea Adolf Portmann, zoologo dell'università di Basilea, svolge un originale tentativo per l'elaborazione di un pensiero sulla natura del tutto nuovo e critico rispetto al mutazionismo corrente. Quest'ultimo possiede indubbiamente il pregio di riuscire a spiegare, in qualche maniera, la molteplicità e complessità delle forme viventi, di rendere ragione delle scoperte paleontologiche, di riuscire a esemplificare una visione della natura terribilmente complicata. Tuttavia, si chiede il Portmann, è davvero possibile ridurre la storia della vita ad una questione di disordinati scatti saltuari nei meccanismi dei nuclei cellulari? O non piuttosto si cade nell'errore di generalizzare e rendere assoluta solo una delle componenti responsabili dell'evoluzione della vita?

L'autore lancia dunque, implicitamente, un'accusa molto grave contro parte della biologia contemporanea: quella di superficialità. E la sostiene con una messe ricchissima di considerazioni, dati, fenomeni, che sfuggono a tutte le teorie ufficialmente avanzate e respingono ogni assolutizzazione dell'utilitarismo della lotta per l'esistenza. Proprio per questo l'opera appare consigliabile non solamente allo studioso, ma più ancora al lettore comune, sensibile al fascino di un mondo rivelato meravigliosamente ricco di strane realtà, di bellezze inspiegate.

Certo, l'autore non si rivela capace di sostituire ad una teoria mutazionistica ormai definita — e che fornisce spiegazioni sostanzialmente accettate da molti — una teoria sistematica nuova, più coerente e più rigorosa. Ma indica e prova che quelle spiegazioni non sono soddisfacenti, e che occorre per molti versi ricominciare da capo. In fondo, osserva ancora il Portmann (pp. 226-227), il mistero della bellezza di un'umile penna d'uccello rimanda alla stessa oscura sorgente dell'attività spirituale umana.

L'una e l'altra sono espressioni dello stesso unitario mistero della vita. Egli fa queste considerazioni come per caso, e quasi (apparentemente) senza rendersi conto di ciò che consegue a quanto afferma.

Infatti ne deriva, in logica conseguenza, che la chiave ultima dell'enigma, affannosamente cercata a monte della vita nei misteri dei codici genetici, può, forse, ugualmente, o meglio, essere trovata alla foce di essa, cioè nella sua più alta espressione: nel carattere e nell'essenza dell'uomo medesimo.

G. F.

JOSEPH DE FINANCE: « LA NOZIONE DI LEGGE NATURALE » - Traduzione di Alberto di Giovanni, editrice Vita e Pensiero, Milano 1969.

L'autore cerca di esporre in questo libretto la problematica della « morale » nei suoi aspetti più controversi secondo le correnti oggi in auge.

Ne è uscito uno studio squisitamente teoretico nel suo profilo a causa del metodo impiegato; studio contraddistinto da una analisi accurata dei pezzi di mosaico che ne compongono la struttura logica: si tratta dell'applicazione del metodo « scolastico » per un discorso che apre il varco ad una conclusione raziocinante.

Dalla indagine nell'interno del problema si chiarisce l'impegno che investe tutto l'uomo cristiano in quanto

la legge naturale viene definita come unità di trascendenza e, in ultima istanza, motivo della conoscenza umana del divino. L'autore afferma, anzi, che l'incontro con Dio non consisterà nel solo atto della conoscenza (il giudizio critico, la riflessione ben meditata, la ragione sono tutti elementi necessari per non cadere vittima di una illusione o di un moto affettivo che potrebbero concludersi nel fanatismo) ma anche e soprattutto dalla voce morale interiore, dato intrinseco che può discernere intuitivamente e senza tentennamenti ciò che è eticamente giusto o sbagliato.

Attraverso la legge naturale agisce la presenza divina; per cui ecco un Dio che non si nasconde permettendo di rilevarsi dentro ciascuno di noi. Cosicché la possibilità di possesso personale di una verità viva e trascendente non si ritrova per niente incompatibile con le aspirazioni più ambiziose della speculazione introspettiva.

La legge morale, dovendosi essa esplicare sul piano pratico, è dinamica, cioè spirituale e volutiva in quanto si pone come legge razionale. Nella nostra azione all'esterno essa implica la validità del compimento esistenziale attraverso il comportamento sociale. Ed è da questo rapporto che si offre la possibilità di pervenire alle verità assolute. L'autore sostiene che molti filosofi e pensatori del nostro tempo, ultimo esempio Marcuse, sono stati influenzati da Freud nel considerare la legge interiore il risultato di una repressione di provenienza esterna. Perciò essi trascurano l'uomo come « apertura spirituale definita, non solamente per la sua situazione nel mondo, per la sua prospettiva particolare, ma anche per un certo insieme di proprietà specifiche che fanno sì che la conquista del Tutto sia in lui costretta a seguire certe vie ».

Il nocciolo è che « l'idea stessa di bene e di male rinvia ad una struttura, ad una orientazione radicale da parte dell'Essere nel quale e del quale siamo; e che non ci è possibile affrancarci da questa " ordinazione " metafisica più di quanto ci sia possibile di esistere fuori dell'Essere ».

Non per ultimo, dal carattere « normativo » della legge di natura riceve particolare valore la giustificazione nell'enciclica *Humanae vitae* del rifiuto della contracezione.

Nella legge naturale non esistono valori nuovi: sono coevi all'uomo, sono gli stessi già espressi da Platone e rielaborati da Kant o sublimati da Pascal. La stessa coscienza collettiva alla Jung, concetto tipico del nostro tempo, si basa sulla possibilità di mantenere, malgrado il disordine materiale, la propria retta volontà per opera di una ragione che è sufficiente ci faccia comportare come detta la natura nei suoi giudizi morali.

F. G.

PIERO GHEDDO: « BUDDISTI E CATTOLICI NEL VIETNAM » - Vallecchi editore, Firenze 1969.

Di questo libro, una cosa sola si può lamentare: che non sia uscito prima. In questi anni, la disinformazione, peggio l'informazione unilaterale, è stata una caratteristica comune della stampa e della pubblicistica cattolica sul Vietnam. Non soltanto settori definiti in modo culturale o politico determinato, ma le stesse fonti più autorevoli ed ufficiali che hanno dimostrato di possedere un'impostazione globale, oggettiva ed organica come quella fornita dall'autore di questo libro.

Il saggio si apre con una breve storia della cristianità vietnamita: troppo breve, per una storia della cristianità il cui martirologio è uno dei più ricchi e gloriosi, e che è quasi interamente sconosciuto ai cristiani d'occidente. A questi martiri si deve se la Chiesa non è straniera in Vietnam.

Due equazioni hanno guidato il giudizio delle fonti di informazioni cattoliche nella questione del Vietnam: una

l'equazione di comunismo e indipendenza nazionale: l'altro di anticomunismo e di colonialismo. I cattolici vietnamiti sono stati dipinti come anticomunisti perché non nazionali, come se la Chiesa esistesse in Vietnam in grazie dell'occupazione francese o dell'intervento americano. Per questo la pur brevissima parte iniziale, che fa rimpiangere la mancanza di una conoscenza della libera e sofferente testimonianza dei cristiani nel Vietnam ben prima che vi arrivassero i francesi, ha un suo peso ed un suo significato.

Il libro è un libro ponderato ed oggettivo. L'autore ha coscienza di avere contro di sé l'opinione pubblica, ed è fin troppo cauto nel misurare i suoi giudizi, sia in pro sia in contro.

Tuttavia egli espone le ragioni dei cattolici vietnamiti, e le espone in modo chiaro ed inequivocabile.

Un altro elemento importante del libro è quello di criticare la confusione tra buddismo e filocomunismo, o tra buddismo e anticattolicesimo. I fatti sono oggettivamente esposti, anche quelli avvenuti in occasione del governo Diem e della sua crisi.

Il popolo vietnamita ha visto combattere sulla sua terra l'urto tra forze che lo trascendevano: il colonialismo europeo, l'espansionismo cinese, i due imperi russo ed americano non hanno trovato nel Vietnam quella capacità di smussare gli angoli e di mantenere rapporti di buon vicinato che, sia pure con la violenza su popoli inermi, hanno conseguito in altre parti del mondo. La cattolicità vietnamita non lotta per essere inclusa nello spazio francese o americano, ma per essere lasciata libera di professare la propria fede.

Noi crediamo che l'angolo visuale da cui un cattolico debba giudicare la situazione vietnamita sia questa: la miglior soluzione per grantire in modo efficace la libertà cristiana dei nostri fratelli cristiani del sud Vietnam.

Noi crediamo che il punto di vista dell'autore del libro sia quello che si imponga, per ragioni di principio, a tutti coloro che sentono nei cristiani vietnamiti una parte della loro stessa realtà, il corpo di Cristo.

G. B. B.

RICEVUTI

Johann Mohler: « L'unità nella Chiesa » - Introduzione, traduzione e note di Guglielmo Corti, Città Nuova editrice, Roma 1969.

Edith Stein: « La donna » - Introduzione di L. Gerber, traduzione di Ornella Nobile, Città Nuova editrice, Roma 1969.

Leone Babbini: « L'uomo e il decalogo - Introduzione di Nando Fabro, collaborazione di vari autori, Centro Studi Francescani, Genova 1969.

Gianfranco Morra: « Dio senza Dio » - Editrice Pàtron, Bologna 1970.

Michele Federico Sciacca: « La Chiesa e la civiltà moderna » - Marzorati editore, Milano 1969.

« L'itinerario della fede in sant'Agostino » - (Atti della settimana agostiniana pavese) Industrie Litotipografiche Mario Ponzio, Pavia 1969.

Dietrich von Hildebrand: « Il cavallo di Troia nella città di Dio » - Traduzione di Luigi Villalsa, Volpe editore, Roma 1969.

Fausto Belfiori: « Un cattolico al papa » - Volpe editore, Roma 1969.

Pierre Tilloy: « L'Ordo Missae: l'unità nell'eresia » - Traduzione di Fedele Castelli, Volpe editore, Roma 1969.

Gianni Franceschi: « La religione comoda » - Volpe editore, Roma 1969.

Georges de Nantes: « Lettere » - Volpe editore, Roma 1969.

Marco Boato: « Contro la Chiesa di classe » - Marsilio editori, Padova 1969.

Max Weber: « L'etica protestante e lo spirito del capitalismo » - Introduzione di Ernesto Sestan, traduzione di Piero Burresi, Sansoni editore, Firenze 1969.

Lorenzo Simeone: « Difesa di un papa e di una enciclica » - Edizioni Città di Vita, Firenze 1969.

Pier Carlo Landucci: « Il prete contestato » - Istituto editoriale del Mediterraneo, Roma 1970.

« Le encicliche sociali dei papi » (Da Giovanni XXIII a Paolo VI) - A cura di Igino Giordani, Studium editrice, Roma 1969.

Pietro Chiocchetta: « Teologia e storiografia della Chiesa » - Studium editrice, Roma 1969.

Luigi Carlo Di Muzio: «La porta di Avila» - Studium editrice, Roma 1969.

Marie-Joseph Nicolas: « Il est né de la Vierge Marie » (Marie dans le mystère chrétien) - Editions Beauchesne, Paris 1969.

Alphonse Deissler: « Les Psaumes » - Editions Beauchesne, Paris 1966.

Marie-Dominique Philippe: « L'activité artistique » (Philosophie du faire) - Editions Beauchesne, Paris 1969.

« La femme » - Les grands textes des pères de l'Eglise choisis et présentés par France Quéré-Jaulmes, editions du Centurion, Paris 1969.

Paul Winninger: « La vanité dans l'Eglise » - Editions du Centurion, Paris 1968.

Ettore Gemma: « Oltre la contestazione » - Jaca Book editrice, Milano 1969.

Adalbert Hamman: « Vita liturgica e vita sociale » - Traduzione di Robi Ronza e Bruno Ognibene, Jaca Book editrice, Milano 1969.

M. Campi-M. Proto: « Una parrocchia senza alibi » - Jaca Book editrice, Milano 1969.

Vittorio Giacona-Maria Grazia Sapienza - Rosalba Piazza: « La missione dietro l'angolo: un gruppo di quartiere » - Jaca Book editrice, Milano 1970.

Alvaro Del Portillo: « Laici e fedeli nella Chiesa » - Traduzione di Gaetano Lo Castro, edizioni Ares, Milano 1969.

Filippo Garrone: « La pelle delle cose » (Poesie) - Edikon editrice, Milano 1970.

Paolo Lingua: « Controdiario » (Poesie) - Edizioni del Diogene, Genova 1970.

Brunero Gherardini: « La Chiesa nella storia della teologia protestante » - Borla editore, Torino 1969.

Anonimo: « La cerca del Graal » - Introduzione di Giovanni Cantoni, traduzione di Anna Cattabiani, Borla editore, Torino 1969.

John Macquarrie: « Ha senso parlare di Dio? » - Traduzione di Giancarlo Rocca, Borla editore, Torino 1969.

Paul Tournier: « Il posto dell'uomo » - Traduzione di Roberto Eynard, Borla editore, Torino 1969.

Hilarius: « Chiesa dei poveri o Chiesa di tutti » - Borla editore, Torino 1969.

Gianni Conz: « Introduzione a una dialettica dei complementari » - Rebellato editore, Padova 1970.

Antonio Rogo Marin: « Teologia de la esperanza » - La Editorial Catolica, Madrid 1969.

« La eucaristia » (Testos del Vaticano segundo y de Pablo VI) - Edicion preparada por Jesus Solano, La Editorial Catolica, Madrid 1969.

José Maria Cabodevilla: « 32 de diciembre » (La muerte y después de la muerte) - La Editorial Catolica, Madrid 1969.

Joaquin Garcia Carrasco: « La politica docente » (Estudio a la luz del Vaticano segundo) - La Editorial Catolica, Madrid 1969.

J. P. Jossua: « Le salut, incarnation ou mystère pascal » - Editions du Cerf, Paris 1968.

J. M. Pohier: « Psycologie et théologie » - Editions du Cerf, Paris 1969.

Grégoire de Nazianze: « La passion du Christ » - Introduction, texte critique, traduction de André Tuilier, editions du Cerf, Paris 1969.

Vincent Taylor: « La personne du Christ dans le Nouveau Testament » - Traduit de l'anglais par J. Winandy, editions du Cerf, Paris 1969.

POSTILLE

IL PADRE VAGAGGINI E L'« ORDO MISSAE » — *Il padre Cipriano Vagaggini ha dedicato ad una nostra postilla sul nuovo « Ordo Missae »* (Renovatio, *ottobre-dicembre 1969, pp. 667-669) parte di un suo articolo « Il nuovo " Ordo Missae " e l'ortodossia » apparso sulla* Rivista del clero italiano *del dicembre 1969.*

Il padre espone pittorescamente la nostra posizione quasi dicessimo che « dei galli devastatori irrompono nella sacra arce dell'ortodossia »: il che ci indurrebbe a schiamazzare.

Noi non abbiamo usato certo questo linguaggio, che ci ricorda il wodehausiano « amore tra i polli »: né facciamo nostro il suo senso traslato.

Noi non abbiamo scritto semplicemente che il linguaggio usato nella Institutio *(di questa, non dei testi liturgici, abbiamo parlato) ci sembrava equivoco: e non deve esserlo sembrato solo a noi se poi il padre Bugnini ha annunciato una revisione del testo stesso dell'*Institutio.

Noi non condividiamo le critiche globali all'« Ordo Missae »: le apprezziamo, perché recano contributi teologici di qualità, perché nascono da un vero senso di appartenenza alla Chiesa e testimoniano la grandezza della sua storia: ma riteniamo necessario un progresso liturgico come un progresso teologico. In questo senso, con obbedienza e fiducia, accettiamo il rinnovamento liturgico e siamo grati a tutti coloro che lo hanno preparato, anche a teologi come il padre Vagaggini, che ha dato alla nostra letteratura teologica il maggior contributo di teologia della liturgia.

Detto questo, dobbiamo dire che rimaniamo del nostro avviso, anche dopo che ne abbiamo letto la confutazione. Perché questa confutazione, tenuto conto della natura e dei limiti della nostra osservazione, non ci pare concludente.

Non vi è dubbio che criteri teologici abbiano presieduto alla riforma liturgica: la riforma ci è stata presentata come una riforma teologicamente motivata anche dal recente convegno di Ascoli Piceno del centro di azione liturgica. Essa è stata guidata proprio da un'intenzione di rinnovamento globale, perciò da un disegno razionale e dunque teologico. Una globalità di riforma, com'è quella in atto nella liturgia, non comporta semplici modifiche occasionali o devozionali. Mai una tale revisione era stata compiuta, e ciò lo si giustifica solo con un disegno d'insieme.

*Ciò posto, come può un lettore dell'*Institutio *ritenere che la teologia sia carente, proprio in un documento che si presenta anche come dottrinale, e proprio nel punto in cui si adopera un linguaggio definitorio? Che storia hanno, nel linguaggio ecclesiale, le definizioni fenomenologiche od operative? Secondo il padre Vagaggini, avremmo dovuto assumere* formaliter *non il « la Messa è » del testo, ma l'estrinseca intitolazione in capitoli: avremmo dovuto capire che si parlava solo della « structura », e questo in un senso particolare, nel senso di impianto organizzativo.*

Si noti che struttura non è oggi usato universalmente in tal senso: il termine marxiano di « struttura » è quanto mai vicino alla nostra « sostan-

za », ed è per via marxiana che il termine struttura si è diffuso. Come leggere il latino « structura » se non in riferimento all'uso delle lingue neolatine, o al linguaggio scientifico internazionale?

*E' impossibile a chi legga l'*Institutio *capire che gli autori vogliono soltanto descrivere l'aspetto esteriore della celebrazione della Messa: essi ritengono che gli autori vogliano rispondere alla domanda « che cosa è la Messa », non alla domanda « che cosa la Messa sembri ». Abbiamo oggi un'interpretazione autentica che ci dice che la definizione dell'*Institutio *è una definizione dell'apparenza e non della sostanza della Messa. Questa interpretazione è così necessaria che essa risulta oggettivamente come una riqualificazione del testo; segno che il testo ne aveva bisogno.*

Si deve dunque dire che l'interpretazione fenomenologica è talmente nuova che essa serve a convincere piuttosto dell'infelicità del testo che della sua validità. Speriamo nella revisione, che preciserà il senso in un modo che sarà di soddisfazione sia di coloro che amano le descrizioni fenomenologiche come di quelli che preferiscono le definizioni di contenuto.

*Il padre Vagaggini ci rimprovera di non aver interpretato il numero 7 dell'*Institutio *secondo il numero 2 dell'*Institutio *medesima: l'obiezione ci sorprende perché abbiamo citato il testo della* Sacrosanctum concilium, *di cui quel paragrafo è una rielaborazione. La* Sacrosanctum concilium *afferma: « Salvator noster, in Cena novissima, qua nocte tradebatur, Sacrificium Eucharisticum Corporis et Sanguinis sui instituit, quo Sacrificium Crucis in saecula, donec veniret, perpetuaret, atque adeo Ecclesiae dilectae sponsae memoriale concrederet Mortis et Resurrectionis suae: sacramentum pietatis, vinculum caritatis, convivium paschale »* (Sacrosanctum concilium, *n. 47).*

*L'*Institutio *recita al numero 2: « Maxime interest... ut ministri atque fideles... eos fructus capiant ad quos obtinendos Christis Dominus sacrificium eucharisticum sui Corporis et sui Sanguinis instituit illudque, velut memoriale passionis et resurrectionis suae, Ecclesiae dilectae sponsae concredidit ».*

*Questo testo dell'*Institutio *ne sarebbe, secondo il padre Vagaggini, la chiave di volta dottrinale. Si noti la differenza tra i due testi. Nel testo del concilio si distingue accuratamente la perpetuazione del sacrificio della croce che avviene nel* sacrificio eucaristico *dal memoriale della morte e* resurrezione. *Ci sono dunque, nel testo del concilio, due forme di attuazione di un fatto passato: quella che è la perpetuazione eucaristica e quella che è il memoriale.*

*Il testo dell'*Institutio *ha subìto delle modificazioni: della prima e sostanziale forma non si parla più esplicitamente; la perpetuazione del sacrificio dela croce è omessa. Ciò non significa che essa sia negata e che* sacrificium eucharisticum *al numero 2 vada inteso semplicemente come sinonimo di memoriale. Ma ci si chiede perché, se questo breve inciso doveva essere la chiave teologica del testo, è stato omesso il riferimento alla perpetuazione del sacrificio della croce. E la domanda è tanto più pertinente, perché poi memoriale, qui aggiunto a sacrificio, viene nel contestato paragrafo 7 usato per indicare l'eucarestia.*

Non possiamo dimenticare, però, che esiste tutta una corrente teolo-

*gica, che rifiuta il senso proprio e tradizionale di sacrificio. Per ricordarlo basta rileggere il testo della dichiarazione della commissione cardinalizia sul catechismo olandese: « Perspique dicendum est Iesum se Patri suo obtulisse ad resarcienda nostra delicta, tamquam victimam sanctam in qua Deus sibi complacuit. Christus enim "dilexit non et tradidit semetipsum pro nobis, oblationem Deo in odorem suavitatis" (*Eph. *V, 2). Sacrificium autem crucis in Ecclesia Dei perpetuatur sacrificio eucharistico (cfr.* Sacrosanctum concilium, *n. 47). In celebratione eucharistica Iesus ut sacerdos principalis se Deo offert per consecratoriam oblationem quam conficiunt sacerdotes et cui fideles se coniungunt... » (*Declaratio, *n. 55).*

Se la dottrina tradizionale è qui così nettamente ristabilita è che prima non si trovava chiaramente professata.

Si pensi alla solenne professione di fede di Paolo VI: « nos credimus Missam, quae a sacerdote in persona Christi... celebratur... revera esse Calvariae Sacrificium, quod in nostris altaribus sacramentaliter praesen efficitur » (n. 24).

*In tal solenne documento, il papa ha voluto proprio richiamare « Missam... revera esse Calvariae Sacrificium »: quell'elemento cioè che l'*Institutio *non ha messo né al numero 7 (fenomenologico) né al numero 2 (teologico). E, al numero 2, ha dovuto modificare il testo citato della* Sacrosanctum concilium, proprio per escludere questo riferimento.

*Anche se potessimo concedere di aver noi esercitato sul testo dell'*Institutio *una vigilanza troppo sospettosa, potremmo dire che in linea di principio eravamo sollecitati a farlo proprio dalla rilevanza che, in documenti dottrinali della Chiesa, si dà a quegli elementi dell'eucarestia che non abbiamo trovato chiaramente espressi nell'*Institutio.

Chiudiamo questa risposta, confidando che l'uso del popolo cristiano faccia della nuova liturgia un principio fecondo di bellezza e di santità.

[Gianni Baget Bozzo]

CATTOLICI E ANGLICANI — *A Cambridge, il 18 gennaio 1970, il cardinale Willebrands ha dichiarato che se i teologi della commissione cattolico-anglicana « obbediranno ai comandamenti del Signore e saranno fortificati dallo Spirito Santo » potranno « sperare di giungere assai presto all'unità nella verità che ci è donata nel Cristo ». Egli ha anche avanzato una data, il 1975, per questo felice incontro. Questo è il parere anche della commissione mista che in un suo comunicato ha dichiarato che « sul piano teologico la convergenza non cessa d'accelerarsi ». Anche se meno impegnativamente, il cardinale Marty, arcivescovo di Parigi, ha detto di sentire il bel tempo, sulle relazioni cattolico-anglicane. Ma tutto il suo discorso è stato, in concreto, assai cauto.*

Interrogato dal Church Times, *l'arcivescovo di Canterbury, dottor Ramsey, ha dichiarato di dubitare che l'unione cattolico-anglicana « sia possibile semplicemente sulla base della definizione del papato data nel 1870.*

Ma se, nella Chiesa cattolica romana l'autorità del papa continuerà ad essere sempre più considerata in un contesto di collegialità, la situazione può diventare differente e l'equilibrio dottrinale può non essere più lo stesso».

Ad una seconda domanda così formulata: «Il papa ha recentemente difeso la dottrina dell'infallibilità pontificia. Che ne pensate?», l'arcivescovo di Canterbury ha risposto:«Io noto soltanto che nella Chiesa cattolica sta per crearsi un conflitto dottrinale tra lo spirito più ultramontato e lo spirito dottrinale nuovo che si è manifestato con il secondo concilio Vaticano. Questo conflitto esiste e, da questo punto di vista, il libro del cardinale Suenens Coresponsabilité dans l'Eglise *è molto importante». Il pensiero del primate anglicano è chiaro: a) egli ritiene che stia per iniziare un forte contrasto ai vertici della Chiesa cattolica avente per oggetto il rapporto tra potere papale e potere episcopale: b) che un gruppo di opinioni, facente capo al cardinale Suenens, sia quello che offra le migliori possibilità per l'unione, anzi la sola possibilità concreta.*

Ciò significa che il presupposto dell'unione è un alterazione del senso del dogma del primato e di quello dell'infallibilità.

Lo stesso dottor Ramsey ha patrocinato l'unità con i metodisti, cioè con una Chiesa non episcopale. In quale senso o modo può stabilirla anche con i cattolici?

Il problema è questo: se la condizione dell'unione cattolico-anglicana sia una reinterpretazione della dottrina cattolica tale da renderla di fatto diversa dall'ecclesiologia cattolica tradizionale, quale è stata esposta dai due concili Vaticani.

Da questo punto di vista, il concilio dell'ecumenismo non è stato il Vaticano secondo, che ha ribadito tutte le posizioni tradizionali, al punto che si può certo parlare di «spirito dottrinale nuovo» ma non di «dottrino nuova».

Bisognerebbe, dunque, capire in che modo e su quali punti i teologi della commissione mista possono procedere così bene, così favorevolmente e così rapidamente.

[Gianni Baget Bozzo]

NUOVE POSIZIONI TEOLOGICHE SUL SACERDOZIO — *La contestazione ecclesiastica e una certa tensione ecumenista hanno posto in discussione la teologia del carattere sacramentale. Coloro che si pongono il problema della «totale distruzione dello stato clericale» per giungere con ciò a «una rivoluzione evengelica del servizio pastorale» ritengono necessario il ripensamento della dottrina del carattere sacramentale, in particolare da quello impresso dal sacramento dell'ordine: «Se l'ordine è un sacramento "caratterizzante" indelebilmente, in quale modo si può seriamente pensare per un domani, ad un ministero ad tempus, sia nella durata che nell'intensità? Non scaturisce di qui la visione del prete come uomo totalmente*

ed irrevocabilmente destinato al servizio cultuale e pastorale? » (V. Merinas: Dossier sulla « declericalizzaione », *Torino 1969, p. 93).*

La dottrina del carattere indelebile è il fondamento dogmatico e teologico dello status e del potere clericale. La comunità cristiana « deve lottare decisamente contro l'usurpazione dei doni di Dio da parte degli " ecclesiastici ". E' un suo diritto ed un suo dovere. Non deve attendere " autorizzazioni " dall'autorità per mettersi in questa linea... Quest'insurrezione " spirituale " non sarà forse un'arma efficace per la definitiva scomparsa del clero, e per il rifiorire d'una Chiesa libera, sotto l'unica obbedienza dello Spirito del Signore? » (ib. p. 97).

Il gruppo Echanges et dialogues *si è considerato « mobilitato finché il clero non sarà morto » ed ha rifiutato l'autorità vescovile considerata un* hybridum *tra l'autorità apostolica ed il potere delle classi dominanti.*

Non sembra che, per quanto ne siano diverse le motivazioni spirituali, culturali e teologiche, la concezione di questi negatori del carattere sacerdotale si discosti molto dalla dottrina dei primi protestanti. E' da notarsi, tuttavia, che le chiese luterane hanno inteso di fatto il pastorato come un ufficio permanente e non ad tempus, *al punto di non riordinare i pastori che tornavano all'esercizio del ministero dopo averlo abbandonato. Ciò può considerarsi forse una concessione alla tradizione, tuttavia l'idea di un ministero* ad tempus *ci sembra in pratica inconsueta. E non vi è dubbio che esso deve negare sia l'ordine come sacramento sia il carattere sacerdotale, e particolarmente quest'ultimo.*

La rivista Theological studies, *pubblicata a cura delle facoltà teologiche dei gesuiti americani, offre un'interpretazione del sacerdozio cattolico dovuta al padre Schillebeeckx. Il padre Schillebeeckx ritiene che « la fondazione della successione apostolica del ministero sia, in primo luogo, la apostolicità della comunità stessa, perché è precisamente nella Chiesa apostolica che lo Spirito Santo è attivo ». Con ciò l'idea della successione apostolica in senso storico legata al ministero è sostituita dall'idea che è il « carattere pneumatico » della comunità a fondare il suo carattere apostolico. Ne segue che l'apostolicità cessa di essere una nota della Chiesa: « L'apostolicità della comunità della Chiesa, cioè la sua appartenenza ad una delle comunità empiriche dela Chiesa che, in mutuo riconoscimento ecclesiale, affermano di essere la " Chiesa di Cristo " è la base della apostolicità o della validità del ministero ecclesiale ». Ossia: che un gruppo si autodefinisca Chiesa e sia generalmente riconosciuto come tale dagli altri gruppi che si autodefiniscono come tali è la base della apostolicità del gruppo stesso e del suo ministero. Ergo: tutte le chiese del World Council of Churches sono, dal punto di vista espresso dallo Schillebeeckx, chiese apostoliche: perciò i loro uffici sono in continuità con il ministero apostolico.*

Questa storia della successione apostolica si accompagna ad una conseguente teoria di quello che tradizionalmente è il sacramento dell'ordine, ma qui assume la forma di una « recezione nell'ufficio ecclesiastico » o « conferma nel ministero della Chiesa ».

Il sacramento dell'ordine diviene qui la recezione nell'ufficio ecclesiastico di un cristiano impegnato (l'impegno è interpretato come la presen-

za di un carisma) da parte del collegio degli attuali detentori dell'ufficio e lo incorpora nel collegio stesso: « La recezione nell'ufficio ecclesiastico avviene per l'invocazione dello Spirito Santo. Con questa invocazione si chiede a Dio di inviare il carisma dell'ufficio, mediante cui una persona diviene rappresentante di Cristo ed è capace, in persona Christi, *di guidare una comunità, di compiere un servizio ministeriale in nome di Cristo sopra e anche contro la comunità, ma all'interno di essa ». Qui non abbiamo più un sacramento ma un carisma: un carisma* ex officio? *La comunità investe della successione apostolica colui che essa ha scelto perché essa ne è la portatrice.*

L'ufficio è dunque fornito del suo stesso valore spirituale dalla comunità che ne è la portatrice: la dualità, dunque, tra ufficio e comunità è secondaria e funzionale. Ciò che è chiesto con l'imposizione delle mani allo Spirito Santo è la virtù, la forza divina per attuare il valore che la comunità ha conferito al suo leader. La comunità è pneumatica e perciò capace di conferire valori e compiti: ciò che di nuovo è chiesto allo Spirito è di dare al singolo l'attitudine a ben compiere l'ufficio.

In questa prospettiva il carattere non ha più senso. Lo Schillebeeckx lo riduce al rito esteriore: così egli interpreta anche sant'Agostino. L'insegnamento dei concili di Firenze e di Trento viene inteso come una affermazione teologica, non come una affermazione dogmatica: o, più esattamente, il problema non è nemmeno posto. I concili non valgono semplicemente più della teologia che li fonda. Se essa è squalificata sul piano razionale, trascina con sé tutto il suo contenuto.

L'eliminazione della considerazione ontologica e personale, espressa dalla dottrina del carattere, riduce la Chiesa ad una dimensione etico-sociologica. E' ministro colui che la Chiesa riconosce come cristiano. Un potere assoluto sul singolo viene così conferito alla comunità: la dimensione sociale diviene semplicemente la dimensione totale. La dottrina del carattere ha espresso il fatto che il battezzato, il confermato, l'ordinato rimangono sempre tali: la comunità escatologica rimane sempre presente e indisponibile alla società storica. Il carattere è la base della considerazione della persona nella Chiesa. Esso rimane dunque incomprensibile a un sociologismo democratizzante. Lo Schillebeeckx avalla tutte le conclusioni che piacciono ai declericalizzatori, anche se probabilmente in una prospettiva leggermente diversa dalla loro.

La sua teologia del carattere, egli lo dice espressamente, fonda la possibilità di un sacerdozio limitato nel tempo e negli impegni: e la possibilità del sacerdozio femminile.

Nel medesimo numero della rivista il padre Van Beeck critica egualmente la dottrina del carattere, che considera il fondamento di un pericoloso ritualismo. Spicca anche qui la tesi di una Chiesa come società a-istituzionale, qualcosa come la Sobornost degli slavofili: una comunità di cui i sacramenti sono segni (non del Cristo e della sua grazia), in cui non esiste né diritto né dogma.

Possono dirsi queste ecclesiologie ancora cattoliche? E che significa allora cattolico?

Siamo, si badi, ben al di là del problema del celibato ecclesiastico:

tutta la tradizione ecclesiale cattolica, in ogni suo punto, è sottoposta ad una revisione, in cui è difficile trovare un qualsiasi criterio di identificazione e di continuità.

[Gianni Baget Bozzo]

ANCORA SULL'ABBÉ DE NANTES — *E' difficile non seguire con passione ed interesse gli scritti di un leader naturale e di uomo dello spirito come l'abbé de Nantes. Ciò che affascina è che in un uomo così potentemente dotato per essere un capo-partito la capacità di guida si unisce alla fede autentica e ad un grande amore per la verità.*

L'abbé de Nantes è stato « sconfessato » recentemente dalla congregazione per la dottrina della fede per aver sostenuto che Paolo VI era eretico e che come tale andava deposto dal clero romano (cfr. Renovatio *n. 4, ottobre-dicembre 1969, pp. 672-674). Questa posizione era stata sostenuta infatti negli scritti dell'abbé de Nantes, le* Lettres à mes amis *(una parte delle lettere è stata recentemente tradotta in italiano presso l'editore romano Volpe). Ma questa posizione si è gradualmente modificata nel senso di un pieno riconoscimento della legittimità dell'attuale titolare del pontificato romano. Quando è giunto l'intervento romano, le formule dell'abbé de Nantes erano già diverse da quelle dell'immediato passato. L'evoluzione di un pensiero è una realtà inevitabile, conforme alle leggi di natura e di grazia: forse sarebbe stato meglio che Georges de Nantes avesse ammesso l'evoluzione del suo pensiero. Quel che conta è che oggi la tesi della illegittimità di Paolo VI, conseguente ala sua eresia, non è più sostenuta: nell'ultimo numero del periodico* La contre-réforme catholique *le formule in questo senso si moltiplicano: « je compte agir avec vous de telle manière que notre Pasteur suprême, le Pape Paul VI, et nos Evêques, nos Pasteurs prochains, soient amenés à nous reconnaître pour " membres à part entière " de l'Unique et Sainte Eglise dont ils sont constitués les Gardiens » (n. 30, p. 1). Ancor più formalmente: in una conferenza, ad una domanda che gli poneva la questione dipendente dai suoi stessi scritti: che fare per costringere Paolo VI a dare le dimissioni, de Nantes ribatte: « Je réspond: d'abord le respecter! Vous me direz que je ne vous ai pas donné la-dessus un bon exemple. Ça sera d'examiner de prés. Quoi qu'il en soit, Paul VI est notre Pape, il faut donc le respecter et avoir confiance en lui » (p. 8).*

Naturalmente l'abbé de Nantes conserva delle riserve su atti precedenti del regnante pontefice (p. 7). E' infine ben comprensibile che un cattolico abbia idee diverse dal papa sul valore dell'Onu e sulla sua efficacia internazionale. Marrou ha trovato drammaticamente patetico il discorso di Paolo VI all'Onu, come lo sforzo di dare fiducia a qualcosa di umano che serve buone intenzioni con efficacia mediocre. Georges de Nantes ha spinto molto in alto il suo dissenso, interpretando dottrinalmente un discorso che non apparteneva né all'ordine del magistero né a quello della giurisdizione: ma egli ha infine buon diritto nel ricordare i valori ed i li-

miti della libertà cristiana. Fa parte dei « paradossi » e delle finezze del governo dello Spirito Santo nella Chiesa che un maurassiano così convinto come il de Nantes sia divenuto un testimone della libertà cristiana.

Comunque sia, l'ultimo numero de La contre-réforme catholique *è molto importante e coraggioso. La Francia, ma non solo la Francia, abbonda di gruppi che hanno portato alle estreme conseguenze la tesi dell'eresia e della illegittimità del papa e di tutto l'episcopato (o almeno della sua maggioranza). Così accanto all'*underground church *progressista ne esiste anche una integrista.* La contre-réforme catholique *questa volta le denunzia tutte e due. L'una e l'altra sono concordi nel respingere direttamente l'attuale liturgia.*

De Nantes scrive contro i « progressisti » (manca ancora una parola, che ci eviti di degradare il progresso, per indicare costoro, ma qui de Nantes ce ne suggerisce una: quella di « giudaizzanti »): « L'invention des Messes domestiques va nous reconduire plus haut et plus loin que Jesus Christ au culte judaique. La liturgie de la Parole y est dejà composée des recits faits par le chef de famille, des merveilles divines opérées dans l'ancien temps pour Israel entrecoupé de psaumes et de chants. Puis vient la bénediction de la coupe qu'on se passe de main en main et le partage du pain, en memorial de la liberation d'Israel de l'esclavage, et de sa constitution en Peuple de Dieu. Ainsi le Temple ne suffisait pas, nous retournons à la Synagogue » (p. 2).

*E scrive contro gli « integristi » (anche qui, la parola cede loro il bel desiderio dell'integrità: se la liturgia dovesse divenire veramente il nuovo terreno di divisione, contrapporemmo ai giudaizzati l'*underground church *dei latinizzanti, di coloro per cui la sola messa latina, del messale di san Pio V, è integralmente legittima): « Ils considèrent nos Evêques comme morts du fait de leurs héresie formelles et décrètent qu'il n'y a donc plus lieu de leur obéir en aucune chose. Ils en tirent que tout prêtre fidèle a le droit d'exercer une juridiction sacramentelle auprés des âmes qui se rassemblenet autour de lui sans plus besoin d'en recevoir délégation de l'Evêque du lieu. Tel est le schisme » (p. 3).*

Così l'abbé de Nantes ci denuncia due opposte forme della Chiesa sotterranea: quella giudaizzante e quella latinizzante.

Egli si situa così pienamente nel solco della grande Chiesa, che cammina sorretta dallo Spirito e procede verso la pienezza del regno anche attraverso i peccati e gli errori dei suoi figli, di coloro che hanno autorità, carismi, ordini come di quelli che non l'hanno.

Egli non teme anche di fare delle brutali sconfessioni di se stesso: così ad una domanda su coloro che invitano i preti a celebrare la Messa secondo il messale di san Pio V, egli risponde: « Je suis contre, parce que sont des solutions aristocratiques. Trois ou quatre prêtre fidèles... Ah, et les 40.000 autres, en France, sont infidèles? Non, cette solution est ruineuse, elle est schismatique en ce sens qu'elle conduit irrésistiblement à la condamnation et au rejet de tout ce qui subsiste en dehors de la petite chapelle » (p. 9).

Ma nel novembre del 1969 egli sosteneva che tra i preti « la minorité de la minorité préférera obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes et suivre la

loi inviolable de saint Pie V plutôt que le Desordre frauduleux de Montini-Bugnini. Ceux là n'ont pas besoin de mes conseils. Ils marchent au martyre, le pire qu'un prête puisse concevoir et ne point fuir, celui qu'il recevra de ses propres Pères et frères dans la foi et le sacerdoce... « (La contre-réforme catholique, *n. 26, p. 19).*

Le variazioni dell'abbé de Nantes sono storiche, non dottrinali: riguardano il temperamento del combattente, non la spiritualità del cristiano o la lucidità del teologo.

Dietro di lui si muove, direttamente o indirettamente, un settore ampio e rilevante di cattolici francesi, con la loro fedeltà universale e la loro storia particolare. Il fatto che l'abbé de Nantes prenda posizione contro ambedue le forme della Chiesa sotterranea per la Chiesa universale è un fatto importante e confortante.

[Gianni Baget Bozzo]

*

Renovatio

*

rivista trimestrale
di
teologia e cultura

*

ABBONAMENTI

Italia L. 2.500
Estero L. 3.200

c/c postale n. 4/28.489
Genova, via XII Ottobre 14

*

L'abbonamento dà diritto a ricevere quattro fascicoli della rivista.